T. XXVII — N° 2 10 Mars 1934

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES

CHRISTIANUS. *On demande des juges à Paris.*

« Il n'y a plus de justice », cri unanime et inquiétant.

●

ENQUÊTE SUR LES RAISONS ACTUELLES DE L'INCROYANCE

JACQUES MADAULE. *La littérature et l'incroyance contemporaine.*

Quelle est la responsabilité effective de la littérature dans l'incroyance?
— le rationalisme,
— les fausses mystiques,
— le naturalisme.

Réponse à l'enquête par le Commandant Coste.

●

H.-D. VANDEVOORDE, O.P. *1834. Les Conférences de Lacordaire à Stanislas.*

Une certaine « jeunesse de forme et d'idées ne fut jamais incompatible » avec « l'immuable antiquité du dogme chrétien ».

K. TÜRMER. *Rosenberg et Bergmann à l'Index.*

Une mesure symptomatique.

A travers les revues : Compromissions spirituelles. Saint Thomas d'Aquin.

Billet de Christianus

On demande des juges à Paris

Une sourde rumeur commence à s'élever de la conscience de ce pays : « Il n'y a plus de justice ! » Au milieu du fracas des scandales financiers et des clameurs de la politique, elle demeure encore peu perceptible. Elle est pourtant, pour ceux qui savent prévoir, pleine de menaces. Elle est un symptôme plus grave que n'est la colère contre un Parlement qui n'est plus que le champ clos des passions de partis; plus grave que n'est la désaffection pour un gouvernement qui ne gouverne plus. Il y a plus grand scandale, en effet, que les scandales : c'est leur impunité.

C'est que le pouvoir judiciaire, moins tapageur que le législatif, et moins voyant que l'exécutif, est des trois pouvoirs le plus indispensable à la moralité publique et à la paix de la cité. Tant que la masse a confiance en la justice, l'atmosphère d'une société, même mal gérée, demeure respirable. Quand le judiciaire est atteint, c'est une odeur de pourriture que dégage le corps social.

Rendre la justice, en effet, est la raison d'être primordiale de l'organisation politique. N'est-il pas significatif à ce point de vue que lorsque le peuple de chez nous pense à saint Louis, qui fut pourtant un beau soldat et un grand politique, il se le représente de préférence sous le chêne de Vincennes rendant à tous égale justice ?

Or au milieu de l'agitation bouillonnante de la vie des affaires qui domine de plus en plus la vie de la nation, la justice chez nous apparaît comme débordée et impuissante à accomplir son œuvre.

*
* *

Elle est trop lente d'abord. Il ne s'agit pas ici de la lenteur traditionnelle des procès entre parties. Sans doute il serait souhaitable que les choses, même là, traînent moins. Si pourtant la patience des plaideurs est mise à rude épreuve, ce retard ne ronge pas la moralité publique. Mais il s'agit de ces grands scandales financiers qui vont se multipliant sous nos yeux. Ici une prompte justice est nécessaire pour la défendre. Or presque toujours, ces procès, qui ont occupé pendant des semaines des colonnes entières de journaux, finissent, — qu'on me passe le mot, — en queue de poisson! Après avoir traîné des années, ils aboutissent à un non-lieu ou à quelque peine insignifiante; si bien que le Français moyen et honnête ne sait jamais ce que, en définitive, il fallait en penser : M. Un Tel, autour duquel on a fait tant de bruit, était-il un bandit ou seulement un imprudent, ou même un honnête homme faussement accusé? Et si, par hasard, une sentence claire intervient, c'est si tardivement que le bon public n'y pense plus. Voilà le vrai scandale, celui qui mine peu à peu la conscience publique.

Comment y parer? — Caveant consules! *A juger du dehors, vu la complexité croissante des affaires modernes, il semble qu'il faudrait une équipe de juges spécialisés, rompus à la technique des affaires, en nombre suffisant pour aller vite.*

Ils iraient, d'ailleurs, sans doute plus vite s'ils n'étaient pas pris au dépourvu, si un Parquet spécialisé aussi et plus nombreux surveillait méthodiquement la moralité de la vie des affaires. La justice, en effet, ne devrait pas intervenir seulement lorsque le mal a déroulé toutes ses conséquences, mais s'efforcer de le dépister à l'origine,... — ne pas attendre, pour intervenir, que l'escroquerie soit montée à cinq cents millions : à qui fera-t-on croire qu'il ne serait pas possible de s'en apercevoir... un peu plus tôt?

Pour cela une adaptation de la justice à la vie moderne des affaires devrait comporter aussi sans doute une collaboration active d'une organisation corporative plus développée de cette même vie.

Cela coûtera cher? — Peut-être. Il n'y a qu'à y mettre le prix. Ce n'est pas sur ce chapitre qu'il faut lésiner. Il faut

donner à la justice tout ce dont elle a besoin, pour pouvoir exiger d'elle qu'elle remplisse sans faiblir sa mission.

*
* *

Je n'ai rien dit de l'indépendance de la justice. Il est sûr que chez elle, plus qu'ailleurs encore, les progrès techniques d'organisation seront inopérants, s'il y a simultanément baisse de la conscience professionnelle, qui s'identifie presque, ici, avec la conscience tout court. Un gouvernement ou un parlement qui fait pression sur les juges trahit l'intérêt suprême du pays.

On raconte qu'un jour le grand Frédéric fit appeler un meunier et lui demanda de lui vendre son moulin qui gênait la vue du château royal. Le meunier refusa. Aucune offre ne le fit changer d'avis. Frédéric lui déclara alors qu'il était roi et qu'il saurait bien faire abattre son moulin.

— Ah non, répondit le meunier avec une tranquille assurance, je sais bien que tu ne le feras pas.

— Et pourquoi ? répliqua le roi surpris.

— Parce qu'il y a des juges à Berlin !

L'histoire ou la légende raconte que, plus impressionné par la confiance que l'on avait dans la justice de son royaume que par la gêne que lui causait le moulin, Frédéric donna ordre qu'on le respecte à jamais comme un symbole, et fit du meunier son ami.

On demande des juges à Paris.

CHRISTIANUS.

ENQUÊTE SUR LES RAISONS ACTUELLES
DE L'INCROYANCE

La littérature et l'incroyance contemporaine

Dans quelle mesure la littérature est-elle responsable de l'incroyance contemporaine? tel est le sujet que je dois traiter devant vous.

Il me semble qu'on peut l'envisager à deux points de vue fort différents :

1. On peut se demander quelle est la responsabilité effective de la littérature dans l'incroyance de nos contemporains.

2. On peut, au contraire, étudier dans la littérature contemporaine les courants agnostiques ou antichrétiens.

Nous nous placerons successivement à l'un et à l'autre de ces deux points de vue ; mais il faut remarquer d'abord qu'ils ne dépendent pas exactement l'un de l'autre. En effet, les meilleurs livres peuvent produire des effets déplorables, et réciproquement.

I

Je comptais beaucoup sur les réponses à l'enquête pour mesurer les ravages causés dans les âmes par la littérature. Je dois avouer ma déception. Ces réponses sont diversement intéressantes, mais en trop petit nombre pour qu'on puisse en tirer des conclusions quelconques. J'en retiendrai toutefois celle-ci, qui nous vient d'un

agrégé de philosophie, et qui nous montre à quel point la masse de nos contemporains est peu préoccupée d'idées pures :

« Les idées sont un luxe pour la très grande majorité des hommes de notre temps. Les intellectuels, tous ceux qui se font un nom dans la littérature et dans la philosophie croient avoir quelque chose à dire ou à annoncer ou à expliquer à leurs contemporains, mais ceux-ci ne les écoutent pas, ils les laissent vider entre eux leurs petites querelles. En un autre temps, avec des procédés de diffusion de la pensée beaucoup moins nombreux et commodes qu'aujourd'hui, croyez-vous que le grand public ne se serait pas passionné pour les débats qui ont divisé ces derniers temps les philosophes sur la question de l'athéisme, ou encore croyez-vous qu'il serait demeuré insensible au renouveau de la littérature catholique, particulièrement dans le domaine du roman? »

Il est néanmoins très certain qu'on lit aujourd'hui beaucoup plus qu'avant la guerre. De ceci les preuves abondent. Mais que lit-on et qui lit ?

Sur le premier point, il semble bien que le journal quotidien, avec ce qu'il peut contenir de littérature mise à la portée du grand public, et les romans à bon marché, du genre sentimental, policier ou pornographique, servent de pâture ordinaire à la plupart de nos contemporains. Et malheureusement, faute de la connaître assez bien, il m'est impossible de me prononcer sur les effets d'une semblable littérature. Il ne paraît pas que les attaques directes contre la religion y soient fréquentes. Mais plutôt le catholicisme est complètement passé sous silence, et l'immoralité de certains de ces ouvrages entretient de basses tentations où risque de succomber la Foi même.

Sur le second point la réponse est peut-être plus facile. De tous les témoignages recueillis il ressort, en effet, que

les jeunes gens entre quinze et trente ans sont ceux qui lisent le plus, et que les jeunes filles lisent en général davantage que les jeunes gens. J'ajoute que la lecture ne peut guère avoir d'effets profonds et durables qu'à cette époque de la vie. Passé trente ans, en effet, l'homme est fixé. Il a choisi une attitude : croyance ou incroyance, et il est disposé à s'y tenir, par amour-propre (on n'estime guère ceux qui tournent à tout vent, et chaque jour les politiciens tentent de démontrer que leur pensée n'a jamais varié) ; par paresse intellectuelle ; par la force des habitudes acquises, etc... Dès lors, « bien pensant », il ne lira plus que de « bons livres » ; « libre penseur », il ne lira plus que de « mauvais livres ».

C'est donc sur la jeunesse que la littérature agit presque exclusivement. Quant aux effets qu'elle produit, comme il est difficile de les apprécier ! Quand même les réponses à l'enquête seraient innombrables, nous ne pourrions pas conclure. Croyez-vous, par exemple qu'un livre fasse sur un homme qui lit beaucoup la même impression que sur celui qui lit peu, et aux yeux duquel le prestige de l'imprimé est immense ? Peut-être l'excès de lecture serait-il ainsi le meilleur remède contre les méfaits de la lecture... Mais cela dépend aussi de tant de dispositions extérieures et intérieures, de tant de coïncidences ! En vérité, il n'y a que des cas individuels, malgré certaines apparences contraires, et la seule étude que nous puissions faire avec une certaine objectivité n'est pas celle des effets bons ou mauvais de la littérature, mais celle de ses tendances actuelles.

II

Dans la masse des écrivains contemporains, au point de

vue religieux, on peut faire trois parts : les croyants, les incroyants et les indifférents. Ces derniers ne nous occuperont pas longtemps. L'obligation de choisir est aujourd'hui de plus en plus impérieuse. Seuls des médiocres ont pu s'y dérober. (Sur l'apparente exception proustienne, nous nous expliquerons plus loin.)

Tous les incroyants, si divers soient-ils, par ailleurs, se rencontrent en ceci qu'ils croient en la suffisance de l'homme, et toute leur littérature n'est qu'un moyen de démontrer cette suffisance. Cet effort peut prendre trois directions assez distinctes, encore qu'elles ne se contredisent nullement :

Rationalisme sous ses diverses formes ;

Mysticismes dévoyés ;

Naturalisme.

Je ne me dissimule pas qu'il sera difficile de faire entrer tous les écrivains incroyants dans ces catégories, et je m'excuse à l'avance de leur caractère un peu sommaire.

A. *Rationalisme.* — A l'origine, Taine et Renan, indiscutablement. On les lit encore beaucoup, beaucoup plus que des contemporains plus immédiats. Les deux influences sont d'ailleurs très différentes. Renan demeure en France le principal représentant de l'exégèse rationaliste, et la lecture de la *Vie de Jésus* met un point final aux hésitations de beaucoup de jeunes gens au bord de l'incroyance.

Le positivisme de Taine agit d'une autre manière. Il s'est trouvé parmi ses disciples beaucoup de défenseurs intempérants du catholicisme, envisagé comme un fait historique et comme une institution. Or, le point de vue de Taine est le plus étranger qui soit à la notion même de surnature. Il est difficile, impossible peut-être, de faire intervenir le surnaturel en littérature. Néanmoins, il y a

une certaine façon de le supposer à la fois invisible et présent, qui suffit, et qui est tout à fait étrangère aux disciples de Taine. Par exemple dans les derniers romans de Mauriac. Au contraire, les livres de Bourget, même les mieux intentionnés, manquent de spiritualité, ce qui peut être très subtilement dangereux pour la Foi.

C'est à ce même courant rationaliste et positiviste qu'il faut rattacher Maurras et son école. Le positivisme de Maurras est du reste plus orthodoxe et, par conséquent, plus dangereux. Il s'y joint en outre une tentative de restauration du paganisme qui place Maurras à un certain confluent de rationalisme et de naturalisme. Personne n'aura fait plus que lui pour déraciner les essentielles notions chrétiennes. Seulement son attaque est beaucoup plus oblique que celle de Renan, parce que ce n'est pas le fondement historique des dogmes, mais la notion chrétienne de l'homme qu'elle met en cause.

*
* *

Dans un certain isolement des maîtres qui précèdent, et cependant non loin d'eux, dont il fut l'ami, il faut placer Barrès. Certes, il n'y a pas moins rationaliste que lui. Il semble bien, cependant, que Barrès ait perdu la Foi sous l'influence de Taine et de Renan, qui régnaient au temps de sa jeunesse. Et toute son œuvre nous apparaît aujourd'hui non pas tant comme une marche vers le Christ que comme une tentative désespérée pour remplacer un surnaturel absent, mais dont on ne parvient pas à se passer. Dans ces conditions, l'influence exercée par Barrès est extrêmement complexe et difficile à juger. Il a essentiellement séduit par son *attitude*, son style, sa manière d'être, ce qu'il y a de plus spécifique chez un

écrivain sans doute, mais non par sa pensée. Or, cette attitude n'est pas chrétienne. Elle est faite d'un reploiement sur soi-même qui est le contraire des préceptes évangéliques. D'autre part, si certains purent être attirés par les institutions catholiques, Barrès est de ceux qui ont une sensibilité catholique et une intelligence païenne. Ce qui le séduit, c'est une certaine atmosphère, dans laquelle seule il respire à son aise. Mais le catholicisme n'est pas plus une atmosphère qu'une institution. Ces hommages insuffisants ont été parfois plus dangereux que de franches attaques.

Il est temps d'en venir à celles-ci et aux écrivains rationalistes qui font ouvertement profession d'hostilité à l'égard du christianisme en général et du catholicisme en particulier. Aux deux sources que nous avons indiquées plus haut (Taine et Renan), il faut joindre cette fois le monisme scientiste. C'est lui, par exemple, que l'on trouve dans l'œuvre énorme d'un *Émile Zola*. Le lit-on encore beaucoup? Il semble bien que oui, et dans un très large public. *Anatole France* recommence Voltaire. Son influence fut énorme avant la guerre ; elle est demeurée considérable auprès des universitaires d'un certain âge et à l'étranger, où il fait figure de classique ; mais elle est nulle dans la jeunesse.

Roger Martin du Gard est souvent cité dans les réponses à notre enquête, à la fois pour son *Jean Barois* et pour les *Thibaut*, en particulier *La Mort du Père*. Il montre au vif, et d'une manière qui semble bien près d'être exacte dans les meilleurs cas, la manière d'être et les raisons d'un libre penseur. Pour beaucoup de jeunes catholiques, il a été la révélation d'un monde qu'ils ignoraient ou sur lequel ils étaient mal informés ; pour beaucoup d'incroyants, une justification de leur attitude.

Jules Romains est plus difficile à juger. Ce n'est plus

l'individu isolé, mais la société et de vastes ensembles humains qu'il nous montre. Son dernier roman témoigne d'une incroyance si tranquille qu'elle en oublie d'être agressive. Mais les caractères les plus sympathiques sont certainement ceux de révolutionnaires d'extrême-gauche tout à fait étrangers et hostiles à l'idée religieuse (1). On retrouve les mêmes tendances chez un *Jean-Richard Bloch*, avec quelque chose de plus agressif.

Abordons enfin *Paul Valéry*. Il possède un grand prestige qui lui vaut peu de lecteurs, mais choisis. Son extrême prudence dans l'expression dissimule de moins en moins une opposition résolue et définitive. Il aboutit en fait au nihilisme et à une position de désespoir tranquillement acceptée. On sait qu'il est un anti-Pascal, mais encore un anti-Barrès. Chez Valéry, point de drame; ou plutôt le drame est apparemment terminé. Mais sa figure convenait admirablement pour clore ce rapide examen des écrivains rationalistes, car il représente l'*Ultima Thule* du rationalisme !

B. *Les fausses mystiques*. — « Le monde est plein de vérités chrétiennes devenues folles », disait Chesterton. A côté de ceux qui admirent dans le Christianisme une architecture, ou qui en goûtent l'atmosphère, d'autres prétendent en préserver l'esprit contre l'Église. Ils sont avec le Christ contre Rome. C'est l'éternelle position des hérétiques et nommément celle des protestants. De nos jours il s'y ajoute quelque chose de nouveau et que l'on pourrait appeler l'appel de l'Orient, le mirage asiatique. Un Barrès même n'y échappa point, et c'est pourquoi il est si difficile de le classer.

(1) Ceci a été écrit avant la parution des deux derniers volumes des *Hommes de bonne volonté* : *les Superbes* et *les Humbles*.

Il faut ici évoquer le nom de *Léon Tolstoï*. Rendons hommage d'abord à l'extraordinaire perfection du romancier de *La Guerre et la Paix* et d'*Anna Karénine*. Celui-là ne peut faire de mal, parce que c'est la vie même qu'il nous présente. Mais il y a le prédicateur social, l'apôtre de la non-résistance au mal, l'homme élevé dans l'orthodoxie et qui, tout comme *Dostoïevski*, d'ailleurs, se montre ignorant et injuste pour le catholicisme.

Cette position rejoint celle du vieil *Hugo* et toute une tradition romantique et républicaine dont le millésime de 1848 réalise assez bien la synthèse. Ici, tous ceux qui reprochent à l'Église ce qu'ils appellent son opportunisme politique, ses ententes trop faciles avec les autorités constituées, en un mot le fait qu'elle aurait affadi le ferment révolutionnaire contenu dans le message du Christ. *Michelet*, *Edgard Quinet*, et ceux, tels *M. Guehenno*, qui s'en réclament.

Derrière le Christ, l'Asie, l'appel de l'Orient. Mais le Christ n'est, pour beaucoup de nos contemporains, que le plus proche parmi les héros de l'Orient. La guerre y a certainement contribué. On se persuade que tout est pourri dans une civilisation qui n'a pas été capable de conjurer un tel fléau. Les valeurs chrétiennes sont englobées dans cette universelle faillite. A cet Occident qui s'acharne au suicide, *Gandhi* propose une leçon de sagesse. Ces tendances ont été surtout puissantes dans l'Allemagne des années après 1920. Mais en France il faut y rattacher toute une partie de la littérature de guerre, notamment le *Feu* de Barbusse ; la douceur un peu molle de *M. Duhamel* ; enfin *Romain Rolland*. Sa position est loin d'être aujourd'hui ce qu'elle fut dans les années qui ont immédiatement précédé la guerre, au moment où *Jean-Christophe* paraissait dans les *Cahiers de la Quinzaine*. Néanmoins, son attitude pendant le conflit *au-dessus de*

la mêlée et, depuis, les écrits qu'il a consacrés aux mystiques hindous, beaucoup plus que son nouveau roman, *L'âme enchantée*, ont maintenu son influence. Les lettres récentes de *Panaït Istrati* vont dans le même sens.

En somme, nous constatons une fois de plus ce scandale que réprésente aux yeux des incroyants l'attitude de trop de soi-disant catholiques. A ce titre, et quel que soit son rationalisme agressif, il faut ranger dans le groupe que nous étudions en ce moment le *Julien Benda* de la *Trahison des Clercs*. Il n'y a certainement pas de motif d'incroyance aujourd'hui plus efficace que ce qu'on pourrait appeler l'impuissance apparente du Christianisme à transformer le monde. Nos adversaires semblent sans cesse nous opposer la parole évangélique : « Vous connaîtrez l'arbre à ses fruits. »

Après l'antichristianisme de droite, d'essence plutôt rationaliste, voilà donc l'antichristianisme de gauche, d'essence plutôt sentimentale. Presque tous les écrivains « de gauche » seraient à ranger dans cette catégorie (*Pierre Hamp* et *La Peine des Hommes*, etc.). Et de même le dernier roman de *Louis-Ferdinand Céline, le Voyage au bout de la nuit*, qui est le roman du désespoir total, parce qu'au bout de la nuit il n'y a rien. Mais la lettre de René Schwob à Céline, parue naguère dans *Esprit*, montre que de tels livres sont susceptibles de faire autant de bien que de mal. On pourrait en dire autant de ceux d'un *Julien Green*, par exemple. Ils illustrent la situation tragique de l'homme sans Dieu.

C. *Naturalisme*. — C'est précisément contre ce désespoir de l'homme abandonné à lui-même que les écrivains naturalistes ont entrepris de lutter. Au premier rang de ceux-ci, de ces promoteurs d'un nouvel humanisme, il convient de citer *André Gide*. Il y a peu d'auteurs con-

temporains sur lesquels j'ai recueilli des renseignements à ce point contradictoires, concernant l'influence qu'ils ont exercée et exercent encore.

Bien qu'elle soit connue suffisamment, il importe d'abord de préciser la position exacte de Gide en face des problèmes religieux et moraux. On sait qu'il vient du protestantisme et que tout son effort a été un effort de libération progressive. On sait aussi sous l'influence de quelles tendances cet effort fut entrepris. Il convient de rappeler en outre que Gide n'est à aucun degré un métaphysicien, ni même un philosophe. Simplement un moraliste, au sens classique et français du terme. Mais avec la tournure d'esprit à la fois du savant (Gide s'intéresse à l'histoire naturelle) et de l'artiste pur qui a reçu les leçons de Mallarmé et ne les a jamais oubliées, ni reniées. Pas plus d'ailleurs qu'il ne prétend avoir renié le Christ en reniant le protestantisme et en se dressant d'une façon de plus en plus nette contre le catholicisme. Notez que par là il se rattache à tous les mystiques fourvoyés dont nous parlions tout à l'heure... Être extrêmement complexe et mouvant, avec un centre, toutefois, qui est sa particularité sexuelle.

Comment Gide, écrivain de cénacle, a-t-il connu une espèce de gloire? Ç'a été long. Avant la guerre il était presque entièrement ignoré du grand public. Seule *La Porte étroite* avait eu une diffusion un peu plus grande. Après la guerre, il est devenu incontestablement l'un des maîtres de la jeunesse. Fernandez en a fort bien déduit les raisons. On éprouve un immense désir de « flanquer toute la vieillerie par terre ». Gide, au fond, ne fait que reprendre les vieux thèmes rousseauistes sur la bonté originelle de l'homme, thèmes qui sont, après tout, le fondement même de l'humanisme, quel qu'il soit. Au sortir d'une terrible épreuve, l'homme éprouve le désir

bien naturel de croire en lui-même, de se persuader que toute sa misère vient des contraintes qui lui sont imposées. A la révolte habituelle et normale de toute génération contre celle qui l'a immédiatement précédée, les circonstances ont donné une force plus grande. Voilà pourquoi André Gide, le hors la loi, devient le guide. Il invite à secouer toutes les contraintes et à briser tous les cadres.

Une des influences qu'il a subies et qu'il transmet, sur laquelle il y a lieu maintenant d'insister quelque peu, est celle de *Nietzsche*. Nietzsche ou l'Immoraliste. Mais Nietzsche a dit : « L'homme est une chose qui doit être surmontée. » Il est le prophète du surhumain. Dans deux articles très remarquables parus récemment dans *les Nouvelles Littéraires*, *M. Drieu la Rochelle* montrait que l'influence de Nietzsche sur notre époque est probablement plus grande que celle de Marx, dont on célèbre cette année le cinquantenaire. Eh bien ! l'influence de Nietzsche, bien qu'il fût un philosophe, est d'ordre strictement littéraire. La pensée de Nietzsche ne semble pas avoir été appréciée à sa valeur par les philosophes de métier, probablement parce qu'elle est revêtue d'une forme insuffisamment technique. Il semble bien pourtant que le nietzschéisme soit la tentative la plus grandiose jusqu'ici pour constituer une humanité sans Dieu. La plus grandiose parce que la plus tragique et la plus consciente de ce tragique immanent à son effort même.

Quel soulagement de quitter un instant M. Gide pour Frédéric Nietzsche ! Et c'est justice, car tout ce qu'il y a de virulent en Gide n'est que du Nietzsche affadi et transposé. Je songe par exemple au plus nietzschéen de ses livres : *l'Immoraliste* ; d'une façon générale à cette thèse qui court à travers toute l'œuvre de Gide, à savoir que l'homme doit développer toutes ses puissances en

dehors des cadres tracés par la morale traditionnelle. Mais ce qui, chez Gide, n'est qu'une assez médiocre révolte de ses plus bas instincts contre la règle qui les condamne, chez Nietzsche, c'est une prise de conscience des plus profondes virtualités de l'homme. Prise de conscience infiniment douloureuse à cause du péché, de ce péché que Nietzsche s'obstine à nier, mais qui pèse sur ses épaules d'un poids si lourd qu'à la fin l'homme s'est écroulé dans la démence. En dépit pourtant de ce destin tragique, ou peut-être à cause de lui, l'exemple de Nietzsche est un des plus dangereux qui soient pour certaines âmes qui y goûtent avec volupté je ne sais quel vertige d'abîme et l'ivresse du désespoir.

Humainement, c'est une assez grande force de ne plus espérer rien. Il n'y a pas de contrefaçon plus subtile de la véritable espérance chrétienne que le désespoir total. C'est pourquoi les âmes hautes risquent d'être tentées par Nietzsche, mais seront déçues par Gide. Dans les *Nourritures terrestres*, il se flattait de mourir un jour complètement désespéré. C'était trop présumer de ses forces. Nous le voyons aujourd'hui, converti au Communisme, aspirer à un but au-delà de lui-même, mais non au-delà de l'homme.

Et j'en viens à cet attrait que les doctrines d'extrême gauche ont exercé ou exercent sur la jeunesse d'aujourd'hui. Bien que leur prestige ait beaucoup diminué depuis quelque temps, elles valent qu'on s'y arrête un peu. Le Communisme est probablement l'affirmation la plus brutale et la plus absolue de la suffisance de l'homme, de la solitude de l'homme, qui doit chercher en lui-même son propre salut. Et en même temps, l'éthique bolcheviste enseigne le sacrifice le plus total de l'individu à la collectivité. On ne soulève jamais les enthousiasmes qu'en exigeant des sacrifices et à proportion des sacrifices

qu'on exige. Certes, nous connaissons encore mal cet homme nouveau que Moscou nous promet. Je ne crois pas que les quelques traductions en français de romans soviétiques aient eu très large diffusion.

Mais un écrivain de grand talent, *M. André Malraux*, a justement entrepris de nous montrer dans les livres tels que *les Conquérants* ou *la Condition humaine*, ce que peut être l'homme voué à l'accomplissement d'un dessein révolutionnaire. Et là encore nous n'aurions pas de peine à retrouver des vérités chrétiennes devenues folles. Celle-ci, entre autres, que celui qui veut sauver son âme la perdra. Les héros de Malraux se sacrifient tous à une idée dont la réalisation s'éloigne à l'infini, puisque *la Condition humaine*, par exemple, n'est, en somme, que l'histoire de leur défaite temporelle. Encore si cette communauté, à laquelle ils se sacrifient, ils en avaient l'intuition sensible ! Même pas. On a noté justement qu'ils vivent tous dans une épouvantable solitude.

Ainsi, l'humanisme bolcheviste rejoint dans le désespoir total l'humanisme nietzschéen. Entre l'un et l'autre, M. Gide décrit la courbe molle de son destin. Que tout ceci ait contribué et contribue encore à éloigner certaines âmes de la Foi, il n'y a aucun doute. Gide les tente selon leur faiblesse secrète, mais en se donnant l'apparence d'en appeler à leurs forces cachées. On ne séduira jamais la jeunesse qu'en lui proposant un héroïsme. Je ne crois pas que le faux héroïsme gidien soit capable de retenir longtemps des âmes fortes.

Mais ce désespoir même est au bout de tout humanisme courageux, parce que l'homme est fini... En vain nous parle-t-on de ses possibilités indéfinies, des terres vierges qu'il contient, des conquêtes que nous pouvons nous y promettre, tout cela est ensemble limité et inaccessible. Et puis cette contradiction interne : d'une part

l'individu est exalté sans mesure, et d'autre part on lui demande de se sacrifier à quelque chose qui le surpasse, mais à quoi il n'aura point de part. C'est ainsi que l'humanisme est inhumain. Gide nous invite, dans *Les Nourritures terrestres*, à nous abîmer dans l'instant et à nous satisfaire du plaisir immédiat. Il n'y a rien de plus décevant, ni de moins héroïque. Et pourtant, c'est la seule manière de supporter la vie, pour qui ne place pas l'éternité à son horizon. Car tout cet humanisme vient buter, à la fin, contre notre aspiration incoercible à l'éternel. Nietzsche, le plus grand de tous, l'a bien senti, lui qui a élaboré, pour échapper à ce flux inéluctable, le mythe désespéré de l'Éternel Retour. Et pareillement les communistes qui, en supprimant la personne humaine, en subordonnant complètement l'individu à la collectivité, espèrent détourner l'homme de la préoccupation de son salut personnel et y substituer un salut collectif, terrestre et temporel. Et voilà sans doute pourquoi M. Gide, qui, si longtemps, afficha un superbe dédain de son propre salut, s'est enfin converti au bolchevisme. Mais il doit lui suffire de lire les romans de son ami André Malraux pour voir que l'on n'échappe pas ainsi au désespoir qui est immanent à tout humanisme.

Ce serait ici le lieu de parler d'un autre puritain libéré : *D.-H. Lawrence*. Il faut regretter d'abord que *l'Amant de Lady Chatterley* ait eu un succès de scandale en France. Rien n'est plus éloigné de la pornographie. Mais les traductions depuis deux ans se sont à ce point multipliées que le public français est aujourd'hui en mesure de sainement apprécier Lawrence. Il est difficile de définir sa philosophie. On pourrait dire que c'est un nouveau paganisme ; plus précisément la recherche d'un équilibre purement naturel entre la chair et l'esprit. Particulièrement significatifs à cet égard sont *le Serpent à plumes* et

le séjour à Taos, parmi les Indiens du Nouveau-Mexique. Au fond, il s'agit toujours de retrouver le Paradis perdu et d'échapper aux conséquences du péché originel. Bien qu'on puisse peut-être le rattacher à Nietzsche, l'humanisme lawrencien rappelle plutôt certaines rêveries du XVIIIe siècle sur le bon sauvage. Mais sa très grande importance vient de ce qu'il propose à l'homme une voie au bout de laquelle on n'aperçoit pas tout de suite l'inévitable désespoir. Il est probable que son influence, déjà très considérable, ne fera que grandir dans les années qui vont venir. Par exemple, si nous avions le loisir de les chercher, nous découvririons probablement des rapports surprenants entre l'humanisme de Lawrence et certaines formes du racisme.

J'ai gardé pour la fin le cas de *Marcel Proust* et la religion de l'art. A voir superficiellement les choses, on serait tenté de ranger Proust dans cette cohorte d'indifférents dont je disais en commençant la médiocrité générale. On sait que l'un des traits les plus saillants de l'œuvre proustien, c'est le manque de Dieu. Or, Dieu ne peut manquer à ce point sans que l'on ait essayé de le remplacer par autre chose, d'une part ; et de l'autre, sans que cette absence réagisse sur tout le reste.

Proust a remplacé Dieu par l'art. Il serait facile de montrer l'espèce de grandeur de la vie de Proust à partir du moment où il a conçu son œuvre et où il entreprend de la réaliser. Les faux dieux reçoivent toujours, voyez-vous, le même encens que le vrai, parce que la nature de l'homme est identique en son fond. Or le danger de l'erreur est beaucoup moins dans des articulations dogmatiques qui n'ont guère d'action sur la volonté que dans certaines attitudes qui ont valeur d'exemple et donnent à l'erreur figure de vérité, ou plutôt laissent entendre que la vérité et l'erreur sont essentielle-

ment relatives. Je ne crois pourtant pas que l'exemple de Proust soit très contagieux parce qu'il est assez difficile à suivre, mais il a pu contribuer à donner un lustre nouveau à cette religion de l'art qui avait déjà eu en Flaubert une espèce de martyr, mais dont les autels paraissaient justement devoir être après la guerre quelque peu délaissés (1).

Mais il y a encore autre chose, dans l'œuvre de Proust, et de plus inquiétant. Je ne parle pas de cette atmosphère malsaine, qui n'est pas de mon sujet, mais de la dissolution de la personne humaine, de ce manque du sens de nos responsabilités, qui est si remarquable, tout au long de l'épopée proustienne. Voilà par où cette œuvre rejoint l'enseignement de *Freud*. Au fond, chez Proust comme chez tous les autres, nous assisterons à une sorte d'impossibilité ou à un refus d'appréhender l'Être. Et dès lors il ne peut plus y avoir nulle part aucune espèce d'unité. Ce n'est pas à la recherche du Temps, mais à la recherche de l'unité perdue que Proust s'épuise en vain. Ainsi, la grande erreur de notre époque, telle du moins qu'elle nous apparaît à la suite de cette rapide et incomplète revue de la littérature contemporaine, c'est le primat du Devenir sur l'Être, de la Liberté sur la Vérité, et encore de l'Immanence sur la Transcendance. On remarquera que le rationalisme proprement dit n'occupe pas le devant de la scène. La littérature se fait donc l'écho d'une certaine métaphysique. Mais c'est ici qu'il importe de distinguer. D'abord cette métaphysique est implicite et fort souvent inconsciente. Et ensuite elle n'a cure de cohésion logique. D'où la diffi-

(1) La dernière lettre d'Istrati (*Nouvelles Littéraires* du 29 juillet 1933) montre pourtant qu'il n'en est rien. C'est que l'artiste sans Dieu est toujours beaucoup plus tenté que nul autre d'adorer l'œuvre de ses mains.

culté, et même l'impossibilité, à la limite, de la définir. Si littérature digne de ce nom implique métaphysique, ce n'est pas en tant que celle-ci est une doctrine logiquement formulée, mais plutôt en tant qu'elle est étroitement mêlée au courant de la vie d'une certaine époque. La littérature est probablement moins importante par ce qu'elle provoque que par ce qu'elle révèle.

III

Si donc on essayait de résumer, d'après sa littérature, les tendances diverses de notre époque, voici à peu près ce que l'on trouverait ; parmi les incroyants :

D'abord une grande masse encore très sensible aux sophismes rationalistes. Mais cette masse doit être divisée en deux parts : d'un côté ceux qui considèrent la religion en général et le catholicisme en particulier comme un stade définitivement dépassé de l'évolution humaine ; en un mot, ceux pour lesquels l'histoire de l'humanité présente la figure d'un progrès indéfini. Ce sont les rationalistes de gauche.

D'un autre côté ceux qui, repoussant au nom de la raison toute espèce de surnaturel, considèrent cependant l'Église comme une admirable institution humaine, génératrice de dévouements incomparables, protectrice de la famille et de la propriété, suprême gardienne de la civilisation occidentale contre les prestiges maléfiques de l'Orient, et de l'ordre bourgeois contre la révolution. On peut croire que je décris un parti politique. Cependant, ce positivisme a connu une fortune littéraire assez éclatante pour que, de ce seul point de vue, on lui accorde l'importance qu'il mérite. Voilà les rationalistes de droite. Et l'on comprend pourquoi j'ai rangé à leur suite Barrès.

Il faut encore noter que presque aucune des tendances antireligieuses que nous présente la littérature contemporaine n'échappe entièrement au rationalisme, c'est-à-dire essentiellement à l'exégèse radicale et au scientisme. Mais c'est une question de degré.

A côté des rationalistes, et non pas contre eux, il y a les mystiques de tout poil et de toute plume. Il convient de noter en passant le sens très large et très peu technique que l'on donne aujourd'hui au mot mystique, qui est presque devenu synonyme d'idéal généreux et irrationnel, auquel on est disposé à sacrifier les intérêts les plus immédiats. La plupart de ces faux mystiques jugent le christianisme insuffisant. On trouve ce mysticisme fort souvent uni avec le rationalisme de gauche, dont il forme comme l'envers. Mais lorsqu'il prédomine, il est plutôt générateur d'anticléricalisme que d'irréligiosité.

Ce n'est pourtant ni à ce rationalisme, quelle que soit sa teinte, ni à ce mysticisme que la littérature la plus vivante s'arrête. Mais elle s'efforce, nous l'avons vu, de constituer un humanisme. Notons encore que cet humanisme n'exclut nécessairement ni le mysticisme, ni le rationalisme. Mais c'est une question d'accent. On s'explique cette option humaniste parce que c'est là proprement le domaine de la littérature considérée avant tout comme une science de l'homme. Si cette science refuse toute subordination ontologique, il faut bien qu'elle affirme la suffisance de l'homme. Au fond, c'est peut-être dans ce refus de subordination que gît le mal essentiel ; dans ce qu'on pourrait appeler encore la perversion de l'ordre des fins. C'est à restaurer cet ordre perdu que nous devons nous employer. Car cette perversion et une sorte de confusion universelle sont les traits les plus saillants de notre époque dans tous les domaines.

Donc, il convient de reconnaître que si des âmes sont

tentées et perdues par la littérature contemporaine, c'est bien moins selon leur faiblesse que selon leur force. La rigueur des rationalistes, tout de même que la générosité des mystiques, tout de même que l'effort des humanistes pour exalter l'homme, cela est bon de soi, et la meilleure apologétique me paraît être non de tourner le dos dans une bouderie maussade ou de combattre seulement, mais d'essayer, en maintenant la nécessaire prudence, de triompher de l'adversaire sur son propre terrain.

Si la littérature catholique a pris depuis trente ans une place et une importance que l'on n'aurait jamais osé rêver pour elle dans les dernières années du siècle dernier, il est trop certain, d'autre part, que cette littérature, dans ce qu'elle a de meilleur, n'atteint guère le grand public catholique ; et ce dont il fait sa quotidienne pâture, ce sont des écrits qui ne peuvent pas soutenir la comparaison avec les ouvrages de nos adversaires. Il est temps qu'un effort soit tenté pour répandre dans le public catholique la bonne littérature. Cet effort sera facilité par ceci qu'en fait les œuvres existent. Il suffit de les faire lire. Un exemple : jusqu'ici, que pouvait-on opposer au *Jean Barois* de Martin du Gard, en dehors du M. Homais de Flaubert, qui a déjà beaucoup servi et en faveur duquel il conviendrait de ne pas oublier tout à fait M. Bournisien ? En dehors de quoi les « bons livres » ne contenaient que d'affreuses caricatures d'incroyants, où la justice et la charité n'étaient pas moins blessées que l'art même. Eh bien ! Nous avons maintenant l'*Augustin* de J. Malègue. Que si l'on m'objecte la relative difficulté de ce livre, je répondrai une fois pour toutes que je me refuse à croire à l'infériorité intellectuelle du public catholique. Si elle existe, il y a une œuvre urgente d'éducation à accomplir.

Mais elle existe si peu que ces mêmes personnes que

l'on juge incapables de s'intéresser à une lecture sérieuse seront demain peut-être détournées de la foi par un livre qui leur paraîtra justement plus véridique et mieux fait que ceux de la bibliothèque paroissiale. On est toujours puni d'avoir méprisé son public.

L'erreur capitale consiste peut-être à avoir méconnu, pour des raisons infiniment respectables d'ailleurs, certains caractères du monde moderne. L'un de ces caractères c'est que, même dans les pays de tradition catholique, les catholiques vraiment croyants et pratiquants sont une minorité. Dans ces conditions, il devient à peu près impossible et, à la limite, chimérique et dangereux, de prétendre éviter au petit troupeau des fidèles certains contacts et certaines contagions. Si cela était possible, en effet, cela reviendrait à les faire vivre dans un milieu artificiel et sans contact avec leur temps. Or, il semble bien qu'une certaine littérature à l'usage exclusif des catholiques s'efforce d'obtenir un pareil résultat en refusant de voir les choses telles qu'elles sont et en présentant aux lecteurs un monde fade et conventionnel dont les moins avertis savent bien qu'il est mensonger.

Ce qu'il faut, au contraire, c'est regarder la vérité en face. Notre-Seigneur a dit de ce monde qu'il est déjà jugé. Les chrétiens, membres du Christ, sont naturellement les juges du monde, ce monde fût-il le monde moderne. Nous n'avons rien à craindre de la vérité, et c'est par elle et en son nom qu'il faut répondre à l'attaque des rationalistes.

Mais il y a autre chose : Il y a ce douloureux divorce entre le catholicisme et l'art, qui fut un des traits les plus déplorables du XIXe siècle. A cet égard les « bons livres » le disputent en pauvreté aux statues peintes de la rue Saint-Sulpice, et je pense que parmi les causes de l'incroyance contemporaine on doit faire une place à l'é-

cœurement provoqué par ces platitudes. Là encore il faut réagir vigoureusement, et le meilleur moyen serait de faire un sérieux examen de conscience. En face des transformations prodigieuses accomplies depuis cent cinquante ans, la réaction instinctive des catholiques — non de l'Église — fut un repliement sur soi-même et une défensive apeurée. Tout paraissait suspect de ce qui provenait du monde moderne, l'art aussi bien que la science. Et comme cette attitude timorée a été particulièrement caractéristique du catholicisme français, je pense avec Claudel (Cf. *Lettre à Alexandre Cingria sur la décadence de l'art sacré*) qu'il faut y voir la suprême empreinte du Jansénisme. En tout cas, il est temps de reconnaître, pas seulement des lèvres, que tout peut et doit servir la Vérité révélée.

En un mot, pour réparer le mal que la littérature incroyante peut faire, il suffit que nous soyons pleinement catholiques, et ce sera beaucoup plus efficace que de dresser des listes de proscription. Personne ne songe à nier la sagesse de l'*Index*; mais on ne peut nier davantage que cette police ne suffit pas, et qu'elle suffira de moins en moins. Le catholique, à chaque pas, aussitôt qu'il a franchi le seuil de l'Église, est assailli par l'incroyance. Le livre n'est qu'un de ses multiples truchements. Dans ces conditions, il ne suffit pas d'interdire, il faut répondre. Et puisque nous sommes dans le domaine littéraire, il ne s'agit pas d'une simple discussion d'idées, où l'on oppose argument à argument. Mais ces idées se sont en quelque sorte incarnées dans les œuvres qui les contiennent. Aux œuvres, il faut répondre par d'autres œuvres. A *Jean Barois* on répond avec *Augustin*.

Écartons ici une question préalable. Il est probable que M. Malègue serait bien étonné d'apprendre que, quand il écrivait son admirable livre, il répondait à M. Martin du

Gard. En vérité, il ne se répondait qu'à lui-même. Ainsi procède tout écrivain digne de ce nom. Répondre aux incroyants sur le terrain littéraire, cela ne consiste donc pas à opposer à leurs œuvres des œuvres équivalentes, mais de signe contraire. Cela consiste à être simplement nous-mêmes jusqu'au bout. Les œuvres ensuite viendront toutes seules comme l'arbre porte des fruits au temps marqué.

De ce point de vue, nous pouvons tout reprendre. En ce qui concerne le rationalisme pur, je crois que la forme littéraire y est accidentelle et qu'on peut, sur ce terrain-là, s'en tenir aux faits et aux idées pures. Un livre comme le *Jésus-Christ* du R. P. de Grandmaison vaut, par exemple, la meilleure littérature. De même je ne pense pas — et je l'ai déjà dit — que le surnaturel puisse, en tant que tel, être l'objet d'un roman. On m'opposera d'illustres exemples. Je répondrai que ces exemples pourraient tout aussi bien être invoqués en faveur de ma thèse (1).

En ce qui concerne les fausses mystiques, ce n'est pas non plus à la littérature en tant que telle de les rectifier. Néanmoins, la thèse centrale de ces mystiques étant que le monde soi-disant chrétien a fait banqueroute, il appartient sans doute aux écrivains catholiques, non de démontrer, mais de *montrer* qu'il n'en est rien. Ils devraient être seuls qualifiés pour créer une authentique atmosphère chrétienne et rendre ainsi désormais impossible qu'un bon chrétien s'illusionne au point de considérer le *Rêve* de Zola comme une excellente étude mystique. D'autre part, il faut toujours emprunter à l'adversaire ce qu'il

(1) Les exemples auxquels je songeais étaient les romans de Georges Bernanos. Je dois pourtant à la vérité de dire que, depuis, a paru la traduction française du *Voile de Véronique*, par Mme Gertrude von Le Fort, et que ce livre, lui, infirme nettement mon point de vue.

peut avoir de bon et, au lieu de l'accuser tout de suite d'injustice, se demander si certains des reproches qu'il nous adresse ne sont pas justifiés. Le sens de la misère humaine et, d'une façon générale, le sens de l'homme, que l'on retrouve plus ou moins derrière toutes les mystiques aberrantes, ne manque certainement pas aux chrétiens véritables, qui seuls sont entièrement humains. Mais il avait parfois besoin d'être exprimé avec plus de vigueur et de netteté.

La vigueur, le courage, l'audace, telles sont les qualités qui, essentiellement, nous ont manqué. Les publications catholiques sont trop souvent édulcorées. Or, il nous faut aujourd'hui prendre l'offensive sur toute la ligne, si nous voulons gagner une bataille où les meilleures armes sont de notre côté.

Et j'en viens à cet humanisme, qui m'a paru le caractère le plus marquant de la littérature contemporaine. Nos adversaires se vantent d'apprendre à l'homme à se suffire et, quels que soient les risques, que d'ailleurs ils ne dissimulent guère, cette attitude, nous l'avons vu, plaît par ce qu'elle peut avoir d'héroïque en apparence. Il appartient aux docteurs, et non aux écrivains, de réfuter cet humanisme. Mais ce qui est le fait des écrivains catholiques, c'est d'apporter leur contribution à cette histoire naturelle de l'homme que la littérature contemporaine a entrepris de constituer (1). Nul n'est vraiment capable de cerner l'homme que celui qui connaît son au-delà et son en-deçà. Une telle connaissance, loin d'être apaisante, est de soi tragique et exige de celui qui la possède un héroïsme infiniment plus authentique que la vaine audace des hommes sans Dieu. Celui qui n'a rien

(1) Il reste bien entendu que, pour nous, aucune histoire de l'homme ne peut être purement naturelle.

à perdre ne risque pas grand'chose, tandis que le chrétien expose à tout moment l'enjeu formidable de son salut éternel. Il appartient à la littérature de faire *réaliser* de semblables vérités. Hâtons-nous de rappeler d'ailleurs que la littérature catholique contemporaine n'a pas failli à cette mission. Il me suffira de citer le nom de François Mauriac, mais surtout celui de Paul Claudel...

En résumé, la littérature contemporaine paraît bien traduire, comme il fallait d'ailleurs s'y attendre, les tendances générales de notre époque en face des problèmes religieux. La seule note originale, c'est la prétention de démontrer la suffisance de l'homme. Mais cette prétention est dans la logique même de la pensée irréligieuse ou simplement areligieuse. Le grand ancêtre, ici, c'est Gœthe, dont on célébrait l'an dernier, avec l'éclat et presque l'unanimité que vous savez, le centenaire. C'était justice. Nul plus que lui ne mérite qu'on lui fasse l'honneur de le considérer comme le père de l'humanisme contemporain. L'hommage à Gœthe, de la part des catholiques, aurait cependant dû être nuancé de plus expresses réserves. Ne nous dissimulons pas, en effet, que Gœthe est pour nous le grand adversaire, celui que sans cesse on nous oppose quand nous disons que l'humanisme conduit au désespoir. Il faut répondre, non pas en contestant cette prétendue sérénité gœthéenne sur laquelle pourtant il y aurait tant à dire, mais en lui opposant la joie chrétienne, cette joie démesurée qui nous a été promise. L'on pense instinctivement aux Saints. Mais les Saints ne sont pas objet de littérature. Nous ne pouvons parler que de notre désir. Ce n'est point la Patrie, c'est la terre d'exil qui est proposée à notre contemplation et à notre création artistique. Mais seuls sans doute nous savons dire le pathétique des choses qui passent, parce que seuls nous possédons les perspectives éternelles. Les nourritures terrestres

n'éveilleraient pas en nous un tel désir si elles n'étaient l'image d'autre chose.

Tel est le sens de l'invisible atteint à travers les choses visibles qu'il appartient à la littérature d'éveiller dans les âmes, et alors cet humanisme anti-chrétien que certains redoutent, réduit à son humble vérité, ne sera plus que le signe d'une vocation surnaturelle confessée par ceux-là mêmes qui prétendaient l'exclure.

De nos jours toutes choses semblent parvenir à l'extrémité logique d'elles-mêmes, et nous devons nous en féliciter, car c'était souvent le seul moyen d'amener un salutaire retour. Mais c'est aussi une invitation pour nous d'aller jusqu'au bout de nous-mêmes, et des chrétiens ne peuvent ignorer à quoi cet appel les engage...

JACQUES MADAULE.

Réponse à l'enquête par le Commandant Coste

Le milieu sur lequel portera d'abord notre enquête *est le milieu rural*, dans un des cantons les plus mauvais (1) d'un département relativement bon. Pays de petite propriété, pauvre et montagneux, du Sud-Est.

Les habitants des fermes isolées et des hameaux sont plus assidus aux offices et pratiquent mieux leur religion que ceux du chef-lieu. Quelle en est donc la cause ?

Cause : les habitants du chef-lieu sont presque tous boutiquiers et cafetiers, ils ont subi l'influence des maîtres de l'école laïque, qui s'y montra longtemps funeste à la religion. Ils ont subi aussi l'influence des villes : voyageurs, commerçants, etc., s'arrêtent au bourg, ne vont pas généralement dans les hameaux, ils y colportent une moralité souvent douteuse. La politique a éloigné les hommes de l'église. Et le maître d'école, longtemps secrétaire de mairie, a été l'animateur de la politique au village, il a fait de l'anticléricalisme.

Cause fréquente d'indifférence religieuse : l'abrutissement par l'ivrognerie. Le dimanche se passe devant des tables de café où le vin coule à flots. Surtout pour les jeunes gens, le grand danger réside dans les vogues : on fait le tour des villages environnants tous les dimanches, pour assister aux fêtes votives.

On est indifférent par insuffisance d'éducation morale et par entraînement de jeunesse, entraînement de la collectivité des jeunes, gâtée préalablement par le séjour aux industries locales. On l'est aussi par respect humain : de nos jours, les gens de la campagne gardent encore

(1) Au point de vue religieux.

beaucoup le préjugé anti-catholique et savent moins qu'à la ville rester courageux devant l'opinion. Plusieurs familles sont anticléricales par haine personnelle de quelques prêtres qui ont, sans le vouloir, lésé leurs intérêts privés. Si l'on cherchait bien, l'on trouverait que, à l'origine, certaines formes d'anticléricalisme de famille proviennent d'héritages escomptés et perdus, qui se sont traduits en dons aux curés ou à l'Église.

Les questions de personne et les intérêts matériels passent, hélas ! trop généralement avant les influences d'idées dans les milieux ruraux. La plupart du temps, en effet, on n'a qu'à se demander si le curé est populaire, pour prévoir, à la campagne, si l'on pratique et si l'on croit. Les idéologies qui ont remplacé à la ville la religion traditionnelle : la démocratie, le communisme, le socialisme, le culte de la science, etc., ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'anticléricalisme rural.

L'opinion a été faite ici par la grande presse cependant. Mais dans bien des cas avec moins de prépondérance qu'à la ville. Au village, la bonne presse pénètre mieux grâce à l'habitude des curés de campagne de distribuer à la fin de la messe *La Croix du Dimanche*, le *Pèlerin*, etc.

Beaucoup de gens ne reçoivent que des journaux de grande publicité proprement dite, et non des journaux de doctrine.

Mais, surtout, la sainteté des curés fait, à la campagne, l'élément prépondérant de l'action religieuse, parce que là plus qu'ailleurs, la propagande se fait d'homme à homme, rarement à travers l'organisation professionnelle. Cependant le curé qui rend des services dans le cadre des syndicats, comme secrétaire notamment, y prend souvent une grande influence.

Milieu des Villes

Abstraction faite des intellectuels, le milieu des villes subit moins directement l'action personnelle du prêtre

que le milieu rural, ou plutôt ne la subit guère qu'à travers les organisations sociales. La prédication a perdu de sa puissance comme force de propagande depuis que la presse a fait sentir son action prépondérante. Les catholiques qui reçoivent l'instruction du prédicateur sont pour la plus grande part convertis. Aussi les indifférents, les incroyants, échappent-ils à l'action des prêtres. Le rôle de la presse et des lectures de publications diverses, cinéma, T.S.F. et autres, passe au premier plan dans la déchristianisation des masses, devenues ou en train de devenir indifférentes. Les courants de la vie moderne, où la lutte pour l'existence matérielle est de plus en plus grande, contrarient l'influence catholique en ce que les préoccupations y sont réduites aux seules questions matérielles. Les questions d'argent prédominant, dans une civilisation industrielle comme la nôtre, le souci du confort prime le sens de l'art, le besoin de la vitesse, celui de l'action perfectionnée. Siècle de foule, notre temps ne se laisse émouvoir que par les sports qui ont pour admirateurs les masses assemblées. Le saint est de moins en moins connu. Le milliardaire, le grand financier, le boxeur, seuls intéressent l'opinion.

L'idéal des citadins est tout quantitatif : c'est la recherche du confort absolu, de la plus grande richesse, de la plus rapide automobile, du record sportif.

Le parti politique lui-même ne passionne plus comme jadis, ou plutôt ne passionne que dans la mesure où il intéresse ces buts utilitaires. Les socialistes eux-mêmes s'embourgeoisent. Le surnaturel, Dieu, ne paraissent plus aptes à intéresser les esprits. Dans la mesure où l'Église s'éloigne des fins matérielles de la civilisation industrielle, l'individu s'écarte de l'Église.

Il faudrait montrer par les moyens qui touchent la masse — la presse, le cinéma, le roman, etc. — que cette civilisation est incapable de faire le bonheur de l'individu, de la famille et des nations, susciter le besoin religieux inexistant chez la plupart par des publications appro-

priées, stimuler l'inquiétude religieuse qui sommeille dans le cœur de tous les hommes.

A des cerveaux susceptibles de ne comprendre que des raisonnements basés sur des faits, une apologétique expérimentale fondée sur l'histoire comme preuve fondamentale des vérités de l'Église paraît indiquée.

La tendance qui prévaut actuellement dans les villes, en ce qui concerne la propagande anticatholique, consiste dans l'opposition systématique du prétendu « idéal de justice » des ennemis de l'Église et de l'état d'esprit « congréganiste », soumis à une puissance « étrangère, le Vatican, donc asservi à une tradition autoritariste, théocratique ». On trouvera dans l'article de Julien Benda (*Revue de Paris*, mars 1932) un écho de cette tendance à tout ramener au problème de l'indépendance à l'égard du pouvoir romain, tendance que les francs-maçons, la Ligue des Droits de l'homme, ont fait passer dans l'opinion, par les organes qui la créent. On représente cette puissance comme animée de la prétention « autocratique » de donner aux nations, et à la France en particulier, des directives sociales et politiques et de « gouverner l'éducation » dont elle est sensée réclamer la direction exclusive. On présente cette puissance spirituelle de Rome comme possédant l'avantage de faire des dommages temporels à ses adversaires sans risquer des représailles temporelles et matérielles, parce que, dès qu'elle est frappée, elle se donne pour « un être purement spirituel », « n'ayant d'autres armes que l'oraison et la prière ». Ainsi les injustices qu'elle peut recevoir nuiraient plus à ses adversaires qu'à elle-même, en raison de la nature même de cette institution. Cette attitude de l'Église ne daterait pas d'aujourd'hui, elle se retrouverait à travers toute l'histoire de France dont l'article en question prétend être une « esquisse ». Et l'on est surpris, à lire de tels articles, de leur trouver une ressemblance frappante avec les vœux de certaines sections de la Ligue des Droits de l'homme, ceux de la sec-

tion d'Antibes, par exemple, en octobre 1926, où, parmi les considérants, se trouvent la phase suivante : « Lorsque les Congrégations revendiquent le plein exercice de leurs droits, la société civile n'a pas devant elle des citoyens ordinaires, mais les soldats d'une véritable armée, l'armée noire du pape, dont le but hautement proclamé est de confisquer les libertés civiles », car les congréganistes ne sont, — toujours d'après le même auteur, — « ni des hommes pareils aux autres hommes ni des hommes libres ». Et les catholiques ne sont eux-mêmes que des contrefaçons de ces congréganistes.

En somme, c'est moins aux dogmes (que l'on ignore) ou aux conceptions sociales de l'Église que l'on s'attaque dans les milieux citadins ordinaires, mais c'est aux institutions de l'Église au nom de la « justice », lisez : de la politique.

Religion est pour ces anticléricaux forcenés synonyme d'abdication de la liberté. Les catholiques sont disqualifiés par le fait qu'ils sont catholiques, c'est-à-dire, — d'après ces sectaires, — aveuglément soumis à une puissance éminemment oppressive : la papauté.

Ce sont surtout les milieux intellectuels qui traitent le point précisément philosophique du problème religieux, les milieux ordinaires s'en tiennent au côté politique.

Milieu intellectuel

Pour les philosophes réfractaires à l'idée catholique (la philosophie ayant pour fin d'assurer la pleine liberté de l'esprit et la cohérence de la pensée), le catholicisme tourne le dos à une telle forme d'esprit. Liberté de l'esprit d'abord : écoutez M. L. Brunschvicg, par exemple (*Revue de Métaphysique*, 1932, 1, p. 18). Comparant le théologien à l'enfant qui considère spontanément son point de vue comme absolu et comme général, « nous voyons tous les jours, dit-il, des théologiens graves appliquer à un écrivain les qualificatifs de croyant ou d'incroyant dans

cette même acception d'absolu, où, à huit ans, les sujets de M. Piaget, péripatéticiens sans le savoir, emploient les mots de léger et de lourd, comme si un prédicat pouvait exprimer autre chose qu'une relation, comme si leur propre crédulité pouvait s'ériger immédiatement en critère objectif des valeurs et leur donner droit à décider, selon leur fantaisie, du sentiment religieux et de la destinée spirituelle d'autrui, en s'attribuant les bénéfices contradictoires d'une élection particulière et d'une vérité universelle.

« Il semble bien que nous nous heurtions ici à un stade de mentalité archaïque, exactement celui d'où a surgi jadis un débat comme la querelle des antipodes. Et dès lors nous devons nous demander ce qui arriverait à l'adepte d'un culte déterminé, s'il entreprenait un voyage de circumnavigation autour des religions terrestres. Il pourrait encore se servir de sa montre, à condition qu'il la remît sans cesse à l'heure sur le soleil... Quand ils cherchaient à s'exterminer parce qu'ils niaient leurs antipodes religieux, Croisés et Mahométans, plus tard Catholiques et Protestants, comme à l'heure actuelle, si on les laissait faire, Hindous et Musulmans, se sont révélés voués à un même Dieu, le Dieu des guerres de religion. »

Et Brunschvicg se demande (point où apparaissent aux prises, depuis des siècles, théologiens et philosophes) : Le Dieu des guerres de religion peut-il être le Dieu de la religion? Et ici l'auteur va rejoindre les conclusions de la Ligue des Droits de l'homme auxquels nous faisions allusion dans l'enquête sur les milieux citadins.

« Pour nous, ajoute-t-il, s'il importe au salut des hommes qu'ils sortent définitivement du moyen âge aussi bien en Occident qu'en Orient, ce n'est pas seulement dans l'intérêt spéculatif de la vérité, c'est encore pour rompre l'association d'idées qui lie « le fait religieux » à l'exclusion, sinon à la haine, de tout ce qui ne consent pas à s'enfermer dans les limites d'un groupement social. »

Comme témoignage de cette mentalité enfantine des

grands théologiens, Brunschvicg (p. 18, *loc. cit.*) choisit l'exemple de l'existence des créatures angéliques, sur laquelle semble reposer pour eux l'économie de l'ensemble des choses ; or, cette théorie, dit Brunschvicg, nous chercherions en vain de quel critère, expérimental ou intellectuel, saint Thomas la fait relever. « Chez lui, les anges existent simplement parce que l'on en parle, suivant cette croyance, dont Pascal fera remarquer au P. Noël le caractère enfantin, qu'on ne peut parler que de ce qui existe. »

Brunschvicg reproche surtout à saint Thomas, comme à toute philosophie qui se donne pour chrétienne, de juxtaposer des théories scientifiques ou pseudo-scientifiques à des spéculations métaphysiques, et à des représentations d'ordre traditionnel (bibliques).

« Cet éclectisme, s'il suffit sans doute pour l'édification d'un système théologique sur le plan du discours, n'apporte jamais à la philosophie véritable que des apparences de satisfaction. » (*Revue de Métaphysique*, avril 1931, p. 199.)

« Parallèlement au syncrétisme thomiste où la médiation des substances angéliques soutient l'édifice commun de la nature et de la surnature, se développe un syncrétisme augustinien fondé sur la médiation du Verbe incarné sous forme humaine. Or les deux destinées de ces deux syncrétismes sont dissemblables comme le sont leurs principes mêmes. Les deux interprétations du Verbe impliquent deux notions contradictoires de la vérité, qui n'ont pu être reliées l'une à l'autre que par une sorte de violence littérale et précaire. » (*loc. cit.*, janvier 1932, p. 35.)

M. Brunschvicg conteste nettement que la philosophie dite catholique existe comme système cohérent de pensées, et non comme thèses composées d'éléments hétéroclites simplement juxtaposées.

M. Maurice Blondel, au contraire, montre que « si la philosophie catholique est vieille comme le catholicisme, elle

est toujours jeune comme lui, et l'effort que réclame une intégration plus consciente d'elle-même, sans ajouter quoi que ce soit au dépôt sacré de la vérité chrétienne, permet cette croissance que les textes conciliaires et la doctrine thomiste nous montrent toujours possible et désirable ». (*Le Probl. de la Philosophie catholique*, p. 123.)

M. Bréhier prend aussi position contre le catholicisme pour la philosophie, dans l'antagonisme qui de nos jours met aux prises pensée et foi, comme sont aux prises société et religion dans la vie citadine, et intérêt et autorité religieuse dans les milieux ruraux. Évidemment c'est résumer fort succinctement les trois enquêtes que nous avons faites dans les trois milieux étudiés. Il n'en reste pas moins que, à notre avis, elles correspondent à trois orientations essentielles des formes de contradiction vivantes que revêtent de nos jours les heurts sociaux en question, symboles des heurts des pensées, propres à ces divers milieux.

Commandant Coste.

NOTES ET RÉFLEXIONS

1834

Les Conférences de Lacordaire au Collège Stanislas

« J'entends raconter, mon cher ami, que Dieu fait des merveilles par votre voix... » C'est le début d'une lettre que Foisset écrivait, il y a quelque cent ans, à son ami Lacordaire qui poursuivait au Collège Stanislas une série de conférences inaugurées en janvier 1834. Elles furent un événement dans Paris, par l'enthousiasme qu'elles provoquèrent et par les passions qu'elles déchaînèrent. Le débat ne s'achèvera que par une victoire plus complète : pour le carême de 1835, Lacordaire montait dans la chaire de Notre-Dame.

Qu'est-ce qui explique cette « rentrée » d'un batailleur qne l'on commençait d'oublier? Rien d'autre qu'un zèle apostolique affermi par l'épreuve. Depuis la célèbre plaidoirie en faveur de l'École libre, il y avait eu la condamnation de l'*Avenir*. On a dit ici même (1) la portée de la défaite, la révolte intérieure de Lamennais, la soumission réitérée de celui qui, prêtre, ne voulait rester que cela, et son silence. En rentrant de la Chênaie, Lacordaire était allé se remettre à la disposition de son archevêque. Celui-ci l'accueillit avec grande bonté et lui donna l'aumônerie de la Visitation et aussi, un peu plus tard, celle du lycée Henri-IV. Retraite bienfaisante, qui contribua à pacifier cette âme.

Loin de l'agitation et des querelles, Lacordaire tra-

(1) J. Pictave, « La séparation de Lacordaire et de Lamennais », *La Vie Intellectuelle*, décembre 1932.

vaille ; heureux de cette solitude — « la vérité est une œuvre de silence et de réflexion (1) » —, il étudie la Bible, lit saint Augustin, cherche dans quel sens il pourra de nouveau servir l'Église. A ses yeux le prêtre et surtout le prêcheur, c'est un homme qui a mission d'annoncer l'Évangile, de dire aux hommes l'éternelle parole de Dieu. Il s'y essaiera donc.

Un premier sermon, pour le jour de Pâques, à Stanislas, produit une profonde impression sur les élèves : ce lui est une indication précieuse et un encouragement. Hélas ! le mois suivant (5 mai 1833), échec complet à Saint-Roch : Lacordaire avait écrit et appris par cœur son discours ; c'en était assez pour briser chez lui tout élan : il fut froid. On voulut bien lui reconnaître un certain talent, mais on affirmait en même temps que jamais il ne ferait un orateur.

Tel n'était pas pourtant l'avis de M. Buquet, le préfet des études de Stanislas. Éducateur perspicace, il avait tout de suite discerné de quelles richesses disposait le jeune abbé ; et puis, il s'était pris d'affection pour lui ! Au risque de se compromettre, il rendait visite à Lacordaire et, en des moments de particulière intimité, lui exprimait quelle peine il ressentait, lui et beaucoup d'autres, « de le voir relégué ainsi en dehors de l'Église, sans présent et sans avenir ». Un jour, il lui suggéra l'idée de faire des conférences, sûr que ce prêtre avait une mission à remplir auprès de la jeunesse :

— C'est un devoir de conscience pour vous d'accepter.

— Cela est impossible, répondit Lacordaire, je suis suspect ; aucun curé ne voudrait me recevoir dans son église.

— Mais l'église de la Sorbonne ? insistait M. Buquet, c'est le centre du pays latin, vous aurez là un auditoire tout fait !

— Inutile d'y songer, on ne me le permettrait pas à l'archevêché (2).

(1) Perreyve, *Le P. Lacordaire : Lettres à des jeunes gens*, 5e lettre.
(2) Notes de M. Buquet, citées par le P. Janvier, *L'âme dominicaine*, 2, pp. 12-13.

L'argument semblait décisif. Et cependant M. Buquet n'avait-il pas touché le point sensible? Lacordaire lui aussi pressentait que les jeunes seraient sa part d'héritage ; n'écrivait-il pas vers cette époque à son ami Lorain : « Je puis un jour être appelé à une œuvre que réclame la jeunesse et qui lui soit complètement consacrée » (8 mai 1833)? — Quoi qu'il en soit, le préfet de Stanislas revint à la charge, et à brûle-pourpoint dit à Lacordaire :

— Voulez-vous accepter la chaire de Stanislas? Vous aurez pour auditeurs tous les élèves du grand collège, puis un certain nombre d'anciens... que j'inviterai à venir vous entendre; ce sera un auditoire de deux cents jeunes gens.

— Dans ces conditions, répondit aussitôt l'aumônier de la Visitation, j'accepte. J'aurai là, pour témoins de mon orthodoxie, M. l'abbé Augé (1), ancien docteur de Sorbonne, directeur du collège, et plusieurs ecclésiastiques respectables.

M. Buquet ne se doutait pas qu'il ouvrait la voie au plus grand orateur de son siècle!

Le dimanche 19 janvier 1834, le prédicateur monta donc en chaire, « avec un air simple, modeste, presque timide ». Le texte choisi pour cette première conférence était des plus significatifs : « *Ego credidi propter quod locutus sum.* » C'était toute sa vie, aussi parla-t-il en convaincu! Le succès fut éclatant. Les journaux n'en parlèrent point, mais la nouvelle s'en répandit comme une traînée de poudre et le dimanche suivant l'auditoire avait triplé. Lacordaire trahit sa satisfaction dans cette simple phrase, écrite, à Montalembert, alors en Allemagne : « Mes conférences vont bien, *c'est un germe qui pousse.* » Bientôt il fallut renvoyer la plus grande partie des élèves pour livrer la place aux hôtes, multitude imprévue. On se montrait Lamartine, Victor Hugo, Chateaubriand, Odilon-Barrot. Berryer, qui, lors du procès de l'École

(1) L'abbé Augé est celui-là même qui avait encouragé la vocation sacerdotale de Lacordaire, nouvellement converti.

libre, avait déclaré d'enthousiasme qu'un nouveau Bossuet se révélait, ne manquait pas une séance ; et l'on raconte qu'un jour, arrivé en retard, il n'avait eu d'autre ressource que de grimper à une échelle pour pénétrer dans la chapelle par une fenêtre. C'est que six cents auditeurs étaient accourus ! En avril, il fallut construire une tribune. On pourrait accumuler les témoignages de victoire ; qu'il nous suffise de citer cette lettre d'une mère de famille :

Mes fils sont tout transportés d'admiration et d'enthousiasme. M. l'abbé Lacordaire possède le don rare de parler à la jeunesse, de la charmer en la captivant. Il tient sous son joug les esprits, les cœurs, les âmes, et sa foi ardente, sa parole superbe, remuent les plus froids de ses auditeurs. La station de Stanislas est mieux qu'un succès, plus que la gloire, c'est la révélation d'un génie. Lacordaire à l'église, Berryer à la tribune, en dehors d'eux il n'y a rien à Paris (1).

*
* *

Tout n'avait pas été funeste dans la querelle de *l'Avenir*. Celle-ci eut au moins l'heureux effet de réveiller la conscience catholique par trop assoupie. Un ferment nouveau travaillait maintenant l'élite intellectuelle : les fils de Rousseau et de Voltaire se surprenaient à chercher Dieu, et ceux qui l'avaient trouvé voulaient vivre réellement pour Jésus-Christ et son Église. Il n'en est pas d'indice plus probant que cette œuvre admirable, éclose en 1833, la Société de Saint-Vincent-de-Paul. Elle était née d'une réaction contre le Saint-Simonisme. Cette école de réorganisation sociale, qui se présentait un peu comme une religion nouvelle, glorifiait le catholicisme dans le passé, mais le proclamait impuissant et déchu dans le présent. Rien ne pouvait mieux réfuter cette thèse qu'un fait vivant : des étudiants catholiques s'étaient donc

(1) Cf. H. Lacordaire, *Lettres nouvelles*, publiées par Mme Victor Leclercq et Mme P. de Viré, p. 237.

groupés et formèrent une association, toute laïque, vouée au soulagement et à l'évangélisation des pauvres. L'âme de cette œuvre était le jeune Ozanam. Mais cette action charitable ne lui suffisait pas ; il voulait encore éclairer les intelligences. Aussi, pendant que l'abbé Buquet assurait Lacordaire qu'une jeunesse frémissante l'attendait au pied de la chaire chrétienne, Ozanam, « ému d'un vif désir de voir contrebalancer, par un grand enseignement catholique, les mauvais effets des leçons de Jouffroy et des autres cours de la Sorbonne rationaliste (1) », s'était présenté chez Mgr de Quélen, archevêque de Paris, le 13 janvier 1834. Il lui demandait pour les étudiants de l'Université un conférencier qui discuterait et résoudrait les questions divisant les esprits, quelqu'un qui offrirait une réplique « au moins indirecte aux principales publications d'Allemagne et de France ». L'archevêque leur proposa sept prédicateurs, parmi lesquels Dupanloup, qui se succédèrent à Notre-Dame pendant le Carême de 1834. Ces messieurs avaient le seul défaut de donner dans le « genre sermon » traditionnel : leurs discours étaient souvent judicieux, « corrects, d'un style châtié, d'une chaleur moyenne, parfaitement irréprochables »... et parfaitement inefficaces : les âmes pieuses s'en allaient édifiées, mais sans entrain, et les autres, celles qui cherchent, n'étaient pas atteintes (2).

(1) Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, I, p. 283.

(2) Il peut être intéressant de savoir ce que Lacordaire pensait de ces conférences du Carême de 1834 à Notre-Dame. Il l'a dit lui-même très franchement à l'archevêque six mois après :

« On m'a reproché d'avoir voulu détruire les conférences de Notre-Dame... Monseigneur... si [elles] n'ont pas eu tout le succès qu'elles devraient avoir, cela ne tient pas à moi, mais au vice de l'institution, qui ne permet pas au public de s'intéresser à sept ou huit hommes qui viennent successivement lui débiter un discours sur des généralités. Je le dis franchement parce que c'est la pensée de tout le monde, même de vos orateurs, et qu'il faut avoir le courage de dire la vérité à ceux qui ne sont pas indignes de l'entendre. » *Lettres de Lacordaire à M. de Quélen*, 31 octobre 1834.

Aussi l'on comprend que la jeunesse, déçue, assiégeât la chaire de Lacordaire : là quel enthousiasme! Elle y trouvait *son* prophète, quelqu'un qui avait douté, quelqu'un qui avait « rencontré Jésus-Christ » après l'avoir douloureusement supplié de donner sa lumière, quelqu'un qui, à trente-deux ans, avait déjà brisé deux fois sa carrière : d'abord en quittant le barreau pour entrer au séminaire, ensuite pour se soumettre après l'affaire de l'*Avenir*. L'apparition de cet humble prêtre était à elle seule une prédication. On pressentait un authentique disciple du Crucifié, une grande âme qu'un amour passionné pour Jésus-Christ transformait.

Et puis le moule ancien « volait en éclats ». Toute forme conventionnelle et froide avait disparu, laissant la place à une parole spontanée, palpitante, imprévue, directe : c'était un homme qui parlait à des hommes, un chrétien qui disait Dieu à ses frères, un prêtre qu'animait pour eux une immense compassion.

L'abbé Buquet avait deviné juste, et c'est tout ce que qu'Ozanam était allé demander à l'archevêque, sans pouvoir l'obtenir.

Quant à Lacordaire, il venait de découvrir sa véritable vocation et le genre d'éloquence qu'on attendait de lui. C'était la solution d'un problème qui, jusqu'ici, l'avait laissé bien hésitant. Ses habitudes d'avocat l'engageaient à adopter une forme nouvelle, pareille à celle du plaidoyer. Mais les conseils donnés au séminaire? les usages traditionnels? Fallait-il rompre avec l'ordre classique, les divisions rigides et rigoureusement égales, le style écrit? Il s'y hasarda et réussit, car une certaine « jeunesse de forme et d'idées ne fut jamais incompatible » avec « l'immuable antiquité du dogme chrétien : *Non nova sed nove.* »

*
* *

Mais il est rare que le bien puisse s'accomplir sans que la jalousie essaye d'y mêler son venin. Les attaques vin-

rent de tous côtés, sournoises. On dénonça ce novateur à Rome, à l'archevêché, à la police.

L'orateur avait improvisé tous ses discours. Lui échappa-t-il des expressions trop hardies? C'est possible. Mais le fond des idées n'avait rien que de très orthodoxe (1). « On trouve déjà, dans les pâles analyses qui nous ont été transmises, des arguments forts, distribués d'une façon originale et brillante, souvent tirés des meilleures pages de saint Thomas d'Aquin (2). »

C'est à la malveillance, bien plutôt qu'à un amour intransigeant pour la vérité, qu'il faut attribuer ces dénonciations, et, comme dit l'abbé Affre (3), « si ceux qui se plaignaient avaient été à l'abri de tout soupçon de rivalité, leur zèle contre le jeune conférencier eût été probablement moins ardent ; mais on les accusait... de se venger du peu d'intérêt qu'ils avaient excité en essayant de fermer la bouche à un rival qui avait reçu un accueil plein d'enthousiasme (4) ».

Lacordaire, immédiatement disposé à donner des preuves de sa soumission entière à l'autorité, offrit à l'archevêque d'interrompre ses conférences. Il lui écrivait en effet, le 21 mars, ces lignes d'une rare noblesse :

Vous avez lutté en ma faveur plus que mille autres n'auraient eu le courage ou la volonté de le faire; mais il n'est pas en votre pouvoir de me soutenir jusqu'au bout. Mon sort est fixé, une force immense est en jeu contre ceux qui ont pris part aux travaux d'une école célèbre, et quoique j'aie tout fait pour prouver mon obéissance à l'Église, quoiqu'on soit injuste et ingrat peut-être envers moi, je rends néanmoins justice à la défiance dont je suis victime. Elle est le résultat d'une crainte douloureuse excitée au fond des conscien-

(1) Voici, d'après Foisset, le schème général de ces conférences : La religion catholique, principe de vie et de vérité; Dieu puissance, intelligence, volonté suprêmes; la création; l'origine du mal; la chute originelle; la promesse de la réparation; le peuple juif; les prophéties; l'Incarnation.

(2) R. P. Janvier, *op. cit.*, p. 16.

(3) Le futur archevêque de Paris.

(4) *Histoire de Mgr Affre*, par M. l'abbé Castan, p. 72.

ces. Je ne me défendrai pas contre elle... je termine [mes conférences] sans autre regret que celui du bien qu'elles commençaient à produire (1)...

L'archevêque cependant le rassura, et l'orateur acheva la série de ses conférences. Dans une lettre à Foisset, le 20 avril, il fait le point :

Quoique je n'aie pas reçu d'ordre pour cesser, j'ai vu que le moment était arrivé de céder, pour un temps, à l'orage, et je me suis retiré sous prétexte d'une fatigue qui était très réelle... *Je vais travailler à cette œuvre avec plus de courage que jamais.* Je crois, comme vous le dites, que *c'est ma vocation.* Toutes mes pensées ont toujours convergé là, et, dans le fait, le premier essai a de quoi m'affermir et me consoler. J'ai vu beaucoup de jeunes gens; ma position est prise, des préjugés acquis, des espérances nées. *Combien j'ai remercié Dieu d'avoir mis si tôt quelque chose entre moi et le souvenir irritant de l'*Avenir! On connaît si mal le fond de mon cœur! mais je me fie à Dieu qui m'a mené jusqu'aujourd'hui par la main, et qui, je l'espère, ne m'abandonnera pas. Il sait que je ne cherche que lui, et que, si j'ai dépassé certaines bornes, j'y suis rentré avec joie, dès que la voix de l'Église m'y a rappelé.

Toute l'âme de Lacordaire est dans cette page, âme courageuse, confiante et humble.

Mais Lacordaire ne soupçonne pas encore par quelles souffrances nouvelles il devra acheter le droit de suivre sa vocation de prédicateur catholique. Avant de remonter en chaire, à Notre-Dame cette fois, il connaîtra l'angoisse du prêtre à qui de basses intrigues essayeront d'arracher son seul bien, son seul honneur : « la liberté de prêcher Jésus-Christ ».

C'est déjà l'histoire des conférences de Notre-Dame de Paris qui s'amorce ici : elles étaient marquées, dès le départ, du sceau de la souffrance.

Le Saulchoir.

H.-D. VANDEVOORDE, O.P.

(1) Lettre à M. de Quélen, citée par Foisset, *Vie du P. Lacordaire* I. Pièce justificative n° 17.

Rosenberg et Bergmann à l'Index

Par un décret du Führer Adolphe Hitler du 31 janvier, Alfred Rosenberg, rédacteur en chef du *Völkischer Beobachter*, député du Reichstag et chef du département des affaires étrangères du parti naziste, fut chargé du contrôle de toute la formation intellectuelle et philosophique dans le parti et dans les organisations « synchronisées ». Quelques semaines plus tard, son livre *Le mythe du vingtième siècle*, dont on a diffusé des centaines de milliers d'exemplaires et que toutes les écoles (même les écoles catholiques) furent obligées de placer dans leurs librairies, fut mis à l'Index des livres défendus. Sur le caractère antichrétien et blasphématoire de ce livre, aucun catholique ne pouvait avoir de doutes. Du reste, la nouvelle Allemagne a produit des centaines de livres du même genre qui sont interdits aux catholiques selon les règles générales sans avoir besoin d'une condamnation formelle. Le geste de la Congrégation du Saint-Office ne vise pas seulement le livre dont il parle, il veut plutôt mettre les catholiques allemands en garde contre toute une tendance néfaste. Si Rosenberg a dit récemment : « Quand nous portons la chemise brune, nous cessons d'être protestants ou catholiques, nous ne sommes qu'Allemands », l'Église tient à proclamer solennellement qu'on ne peut se soustraire à la vérité et à la morale sous aucun prétexte patriotique et sous aucun uniforme de quelque couleur qu'il soit.

Du point de vue historique et scientifique, le livre de Rosenberg est un conglomérat de frénésie, d'ignorance, de falsifications et d'orgueil raciste. Voici la thèse centrale : « La vieille Église syriaque-juive-orientale se

détrône elle-même... Nous remarquons aujourd'hui que les valeurs essentielles de l'Église romaine et de l'Église protestante, s'inspirant d'un christianisme négatif, ne correspondent pas à notre âme, qu'elles barrent la route aux forces organiques des peuples de race nordique et qu'elles ont à leur céder leur place. » Et cet homme est le dictateur intellectuel et philosophique de toutes les organisations officielles d'Allemagne !

Si en même temps le livre *L'Église Nationale Allemande* du professeur Bergmann a été mis à l'Index, le Saint-Office y a voulu condamner une fois de plus le mouvement vers une « Église unique » qui prendrait d'une façon éclectique ses éléments au protestantisme, au catholicisme et au vieux paganisme germanique, et dont la base principale serait la race. Bergmann conclut son livre par la formule suivante : « Nous, Allemands, recherchons la religion allemande ; pour ne pas périr de notre éternelle discorde intérieure, nous retournons à nos dieux naturels en des formes ennoblies et approfondies, et nous repoussons un *dieu étranger trompeur* qui ne nous a pas préservés de la débâcle de 1918, comme aussi la doctrine correspondante d'une rédemption fausse ; nous voulons enfin une *Église nationale allemande*, dans laquelle les 29 églises territoriales protestantes et l'*Église catholique allemande*, si on réussit à la détacher du *catholicisme romain*, soient amalgamées dans l'Église du Reich allemande comme au temps de Bismark les tribus allemandes se sont réunies dans le Reich... »

Dr. K. Türmer.

A TRAVERS LES REVUES

Compromissions spirituelles

Retrouver le principe spirituel qui anime toute vie publique aussi bien que la vie privée, c'est l'effort unique, faute de quoi, et nous le voyons, tout s'écroule. La foi, le dogme, besoins urgents de notre temps... Mais il faudrait être capable de croire à un principe spirituel objectif, immuable, règle de tous nos jugements. Au lieu de cela, c'est partout un effort pour soumettre la foi aux réalités ondoyantes du monde, pour la concilier avec le monde, c'est-à-dire au fond pour la plier au monde. Là-dessus il faut méditer quelques paroles que le célèbre théologien protestant Karl Barth a prononcées voici peu à Berlin et que la revue protestante *Foi et Vie* reproduit dans son numéro de décembre 1933. Il n'est pas trop tard pour les citer : leur actualité s'accroît, si j'ose dire, d'heure en heure.

La pierre de touche du libéralisme dans l'Église (l'Église luthérienne), la voici : choisir la foi avec sérieux, avec conviction pour de bonnes raisons, mais la choisir comme si elle était *une* des possibilités personnelles de l'homme. On professe la foi, mais on ne veut pourtant pas sacrifier les nombreuses autres possibilités qu'en vertu de la même liberté on peut aussi élire... On veut, à coup sûr, servir Dieu et Dieu seul, mais on le fera, une fois de plus, du haut de cet observatoire où le culte de Mammon nous apparaît comme une possibilité qui s'offre, elle aussi, à notre sérieuse considération.

Que de catholiques se reconnaîtraient également ici ! Ils veulent, eux aussi, hélas ! trop souvent concilier les inconciliables.

On dit d'abord : « Comprendre la foi dans son rapport avec la morale », puis « la comprendre dans son rapport avec la raison », puis « dans son rapport avec l'humanisme », puis « dans son rap-

port avec la culture », et aujourd'hui, comme chacun sait, « dans son rapport avec le peuple (*Volkstum*) et l'État »... Et maintenant la foi, la pauvre foi, *il faut* de toute nécessité la mettre en relation étroite, la relier à tout prix avec l'homme *ainsi* défini.

C'est ainsi que s'amorcent les compromissions et que s'altère le sens chrétien. Alors, comme le note Karl Barth, et l'expérience allemande ne le prouve que trop :

Alors quelque chose de tout à fait, oui, d'absolument différent, commence de s'épanouir : une autre foi, un autre Christ, une autre prédication, un autre esprit, une autre Église. On pourra alors débattre si cette autre Église sera attifée de préférence en Église de l'humanité ou en Église du Peuple et de l'État.

Mais ce ne sera plus, hélas ! l'Église du Christ, la société de Dieu parmi les hommes !...

Saint Thomas d'Aquin

De l'excellente traduction que publie la *Revue Universelle* du « Saint Thomas d'Aquin » de Chesterton, extrayons ces quelques lignes qui nous disent le souci apostolique de la théologie de saint Thomas :

Un docte Anglican m'a dit, non sans une pointe d'acidité : « Pourquoi parle-t-on toujours de saint Thomas d'Aquin comme s'il était le commencement de la philosophie scolastique? Je comprendrais que l'on dise qu'il en est la fin. » Saint Thomas aurait sans doute répondu, avec une parfaite équanimité, que, suivant la terminologie thomiste, la *fin* d'une chose ne signifie point sa destruction, mais son accomplissement. Nul thomiste ne se plaindrait que le thomisme fût en effet la fin de notre philosophie — dans le sens où Dieu est la fin de notre existence. Cela ne signifie pas que nous cessions d'exister, mais que nous entrons dans l'ordre de l'éternité, celui de la *philosophia perennis*.

Mais, cela dit, mon interlocuteur n'avait pas tort de rappeler les dynasties entières de philosophes doctrinaires qui précèdent et préparent l'offensive aristotélicienne...

Ce que le mouvement a de foncièrement révolutionnaire, c'est son côté religieux : le fait capital d'une révolte opérée par les éléments les plus chrétiens de la chrétienté.

Saint Thomas, autant que saint François, éprouve dans son subconscient que toute emprise se fait de plus en plus précaire et glissante sur un bloc catholique poli et lissé par mille ans de routine, et que la Foi devra se choisir un nouvel angle d'attaque. Il est donc mû par le désir de la rendre populaire pour le salut du peuple : de platoniser un peu moins dans les nuées, et de remettre les pieds par terre avec Aristote. Motif et méthode qu'illustre la controverse aquinienne contre les augustiniens.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CIVIS. *Il faut se comprendre.*
Pour l'apaisement de la France.

ALEXANDRE MARC. *Esclavage ou libération.*
Le problème du travail vu à travers « La Révolution nécessaire » d'Aron et Dandieu.

J.-M. TONNEAU. *Le culte vrai du travail.*
Un heureux complément à l'article précédent.

Dr KURT TÜRMER. *La tragédie autrichienne.*
Les vraies causes de la guerre civile.

A.-D. TOLÉDANO. *L'attitude de la Grande-Bretagne dans la question du désarmement.*
Un memorandum décevant...

M. LALOIRE. *Un siècle de monarchie.*
Après la mort d'Albert Ier.

A. VIATTE. *Cuba et la politique américaine aux Antilles.*
La démission de l'impérialisme américain?

DOCUMENTS

Discours de Hitler aux Étudiants (7 février 1934) *et Déclaration de M. Frick.*
A travers les revues : L'hérésie raciste.

Billet de Civis

Il faut se comprendre

Connaissons-nous d'abord si nous voulons que l'apaisement fasse son œuvre et soit assuré de quelque durée. La France a besoin d'un temps calme où la voix de la raison ait chance d'être entendue. Dans la tourmente la parole est aux éléments déchaînés.

Tous nos conflits de la place publique nous montrent le pays partagé en deux grandes fractions inégales avec qui les divers partis s'apparentent. Leur inégalité varie suivant les circonstances et le moment. Quand André Siegfried a dit du peuple français que son cœur est à gauche mais que sa poche est à droite, il a donné une des raisons, et non pas la moindre, des fluctuations qui affectent le rapport numérique des deux France. L'équilibre général est modifié par les déplacements d'une masse flottante située au centre, et dont la mobilité contraste avec la fixité des noyaux irréductibles des ailes. Il y a sans doute dans cette masse moins de générosité, plus de calcul. Les idées y ont peu de prise. Mais c'est aussi, il faut en convenir, le lieu d'un sens plus rassis et d'une humeur plus égale. Si l'on pouvait planter en ce point l'axe de la politique française et y ramener ce qui peut être justement emprunté aux groupements opposés, réduits à un rôle de ferment dynamique, le résultat ne serait pas médiocre pour la paix intérieure et l'assiette de notre politique.

Quels sont les traits caractéristiques des deux grandes fractions ? Dès qu'on tente de les démêler, on est surpris de la complexité des idées et des sentiments. L'influence s'y révèle de la naissance, du milieu social, de la région et parfois de la profession. En outre plusieurs éléments sont communs aux deux fractions, mais colorés d'une nuance qui leur est propre. S'il fallait déterminer leur dominante, il nous semble qu'on la trouverait dans le besoin profondément res-

senti de ce qu'on pourrait appeler ici la discipline sociale, *et en face* la justice sociale. *Je conviens d'ailleurs que cette vue est simplifiée à l'excès, comme le dessin ramasse dans un trait le modelé d'un visage. Je crois cependant que ce schéma peut fournir matière à réflexions utiles.*

La discipline sociale n'a gardé son prestige nécessaire que dans les milieux où l'inquiétude du lendemain a été, jusqu'à ces derniers temps, peu ou pas ressentie. Le bien public y est conçu, malheureusement, sous l'apparence presque exclusive de l'ordre dans la rue, de la prospérité matérielle, du silence résigné des mécontents, d'une discrète vénération à l'égard des puissances d'argent. Pour faire régner la paix intérieure, on y compte sur la force beaucoup plus que sur un équitable ajustement de toutes les parties de l'organisme au profit de tous. L'État est jugé bon ou mauvais selon son aptitude à procurer la discipline sociale et le prestige extérieur. Comme il tend aujourd'hui à répartir sa faveur en diminuant la part de ceux qui avaient accoutumé d'en avoir d'abord le bénéfice, le mécontentement de ces derniers est prompt à s'exhaler. Ils sont d'avis que l'État, en bouleversant la hiérarchie des valeurs sociales, ruine l'armature de la société.

Et voici l'autre face du diptyque, où domine le souci de la justice sociale. La majorité en est formée par les travailleurs manuels, grossis des petits fonctionnaires et des petits commerçants qui sont attirés par leur sympathie à l'égard d'une destinée médiocre comme la leur, et aussi, pour quelques-uns, par la même inquiétude du lendemain. Ici, en effet, la grande affaire c'est le pain quotidien. Il faut l'assurer pour aujourd'hui, et en tremblant de le perdre le jour suivant. Le sort de l'État, l'avenir du pays, à moins d'être immédiatement menacés, ne sont pas un grand sujet de préoccupation. La preuve est faite cependant qu'à l'heure du danger ils seraient défendus jusqu'au sang. Mais auparavant on les tient pour responsables de l'injustice sociale qui fait trop gros le lot des uns et trop petit celui des autres. Que parle-t-on d'ordre à ces derniers? Il n'y a pas d'ordre quand l'argent est roi, et le pire désordre est celui-là. L'indiscipline sociale, n'est-ce pas trop souvent le droit de se plaindre et d'obtenir mieux?

Discipline sociale et justice sociale. Il ne s'agit pas là d'une simple opinion, ou d'un pur réflexe sentimental. C'est un point où l'on se place pour juger toute la vie en société. Elle

prend un aspect différent suivant qu'elle subit l'un ou l'autre éclairage. Les sujets les plus brûlants, offerts par l'actualité, comme aussi les problèmes fondamentaux, ne sont compris et en quelque sorte ressentis que par le moyen des ombres et des reflets produits par cet éclairage. Mais il y a un phénomène plus grave, les images mises en lumière subissent une dangereuse déformation, comme dans ces miroirs populaires où le passant est agrandi ou rapetissé à l'excès. Il arrive ainsi que le même événement tourne pour les uns à la catastrophe alors que, de l'autre côté, il paraît à peine digne d'attention.

Si la vie de la cité reste soumise sans contrepoids aux mouvements des deux fractions, il n'y a ni paix, ni bon travail à espérer. Tout le temps se passera à redresser le navire soumis aux oscillations désordonnées qui font craindre pour son salut. Tout l'effort de l'équipage se dépensera en pure perte. On n'avancera pas, même à faible allure, alors que le rythme général du monde est une vitesse foudroyante.

Il n'y a pas à l'heure présente une tâche plus urgente que de rendre chacun des grands groupements, qui sont les pôles d'attraction de notre politique, moins imperméable à la dominante de l'autre.

Dans sa leçon de Reims, si substantielle et si profonde, sur le Bien Commun temporel, fin propre de la politique, le R. P. Delos montre fort bien que la magnifique floraison de groupes et d'institutions, par où se manifeste le caractère social de l'homme, fait apparaître un besoin d'ordre. *Et voilà ce qui nous intéresse. Cet ordre ne peut être qu'un ordre* de justice *et un ordre* de police. *Vous reconnaissez, n'est-ce pas, le double souci de justice sociale et de discipline sociale dont nous venons de parler, et dont la synthèse mérite le beau nom de Bien Commun.*

C'est sur ce plan qu'il faut ouvrir le chantier de la réconciliation nationale. Entre ces partis qui se montrent le poing, il n'y a place que pour des mains tendues — et aussi des intelligences ouvertes — des deux côtés.

CIVIS.

Esclavage ou libération

Si l'on essaye de dégager du chaos des événements actuels les traits les plus caractéristiques de l'époque que nous vivons, l'on est tout particulièrement frappé par l'explosion des « nationalismes » dont nous sommes aujourd'hui témoins. Il semble qu'aucun pays n'y échappe : tous tendent à l'affirmation de leur primauté ou de leur suffisance, à une politique d'impérialisme, ou d'autarchie.

Il serait *criminel* de fermer les yeux sur ces faits.

Il importe de réfléchir plus profondément sur la nature même du « fait national ». A vrai dire, cette réflexion a déjà commencé : elle manifeste le besoin profond et pressant que la France éprouve de se « repenser » elle-même, de reprendre conscience de sa destinée, de retrouver, dans des circonstances nouvelles, le sens de sa tradition séculaire. Les manifestations les plus diverses, et les plus éloignées en apparence les unes des autres, font preuve de cette préoccupation.

***

Parmi ces manifestations d'un réveil national, il faut signaler la publication d'un certain nombre de manifestes, d'appels à la jeunesse, d'articles de journaux et de revues et même de livres plus ou moins volumineux, traitant tous, d'une façon directe ou implicite, de la mission nouvelle de la France. Le dernier en date (1) de ces ouvrages, celui de Robert Aron et Arnaud Dandieu, est assurément l'un des plus significatifs (2).

(1) Au moment où j'écrivais cet article ; depuis, Daniel-Rops a publié : *Éléments de notre destin* (Spes).

(2) Robert Aron et Arnaud Dandieu, *La Révolution nécessaire*, Grasset, Paris, 1933. — Arnaud Dandieu vient de mourir à 34 ans, en pleine activité. Sa disparition constitue pour notre génération une perte irréparable.

Il soulève des questions dont l'importance est vitale, et les rattache toutes à ce centre de rayonnement unique, à cet axe à la fois un et multiple, identique à lui-même et toujours nouveau, qu'est l'*homme concret* dans sa réalité totale. Non plus l'individu chimérique cher au libéralisme, mais l'homme réel, l'être de chair et de sang, engagé dans un conflit douloureux, mais en fin de compte salutaire, avec la nature, la société, et lui-même.

Cependant si toutes les questions que soulève le livre de R. Aron et A. Dandieu sont importantes, le problème le plus difficile, le plus complexe, auquel les auteurs s'attaquent est sans conteste celui du travail. C'est à ce problème que je compte consacrer mon article en laissant sinon complètement de côté, du moins dans l'ombre, les considérations singulièrement aiguës sur la structure de la société humaine, sur le rôle « révolutionnaire » de l'homme, sur l'échange et le crédit, sur les rapports entre la révolution et l'esprit, etc., etc... Il est vrai que la théorie du travail joue un rôle tellement central, tellement essentiel dans l'économie générale de ce livre, que, à travers elle, nous ne manquerons pas de retrouver, du moins d'une façon schématique tous, les autres problèmes.

Ce n'est que depuis le XIXe siècle que « le travail est devenu non pas l'*une des* questions, mais *la* question par excellence... Le simple fait que le travail ait pu acquérir une telle importance pour l'homme nous permet d'affirmer que la situation concrète dans laquelle ce dernier se trouve a changé ». Il faut donc bien prendre garde de ne pas se contenter d'une définition purement abstraite, purement formelle du travail, définition qui risquerait de laisser complètement de côté la qualité et l'ampleur de ce changement. Comme j'ai eu déjà (1) l'occasion de l'écrire :

Certes, une bonne définition abstraite peut toujours servir de base

(1) Cf. le numéro spécial de la revue *Esprit* consacré au problème du travail (juillet 1933).

commode et faciliter la spéculation philosophique. Définir le travail comme « une activité rationnelle ou instinctive [...], qui de soi est transitive et se trouve ordonnée à la modification d'une matière extérieure [...], activité qui a rang de moyen et dont la note essentielle se trouve être l'utilité (1) », c'est amorcer un certain nombre de discussions sur des notions de rationnel, d'instinctif, d'utile, etc... Mais se contenter d'une définition aussi formelle, c'est renoncer à saisir le sens du problème qui se pose impérieusement devant notre conscience et devant notre être tout entier. Car, ce qui préoccupe les hommes de chair et de sang, ce n'est pas le travail « en général », ce n'est pas l' « idée » du travail, c'est *leur* travail, celui qu'ils exécutent dans les usines, dans les bureaux ou dans les fermes modernes, celui dont une définition abstraite risque de laisser complètement de côté les modalités tangibles de réalisation et d'organisation.

*
* *

L'on peut attaquer le problème du travail sous plusieurs angles : l'un des plus intéressants est celui peut-être qui s'appuie sur l'invention. L'invention n'est-elle pas en effet un privilège spécifiquement humain, et, comme tout trait humain, n'a-t-elle pas un double caractère, à la fois matériel et spirituel ? Comme l'écrivent Dandieu et Aron :

Matériel par la nature des déterminations qu'elle imprime à l'évolution sociale, par ses conséquences immédiates dans les chantiers, les ateliers, les usines. Spirituel par son origine spécifiquement humaine, par l'effort d'imagination et de création individuelle dont elle sort. Spirituel aussi parce qu'en libérant l'homme d'un certain nombre de servitudes ou de travaux, qui l'occupent, elle le rend plus apte à entreprendre ou à subir les révolutions nécessaires par lesquelles l'humanité essaie de progresser, ou évite de reculer. Double caractère de l'invention technique, dont ne saurait rendre compte ni un matérialisme pur, ni un pur idéalisme, ces deux abstractions du réel.

Ainsi l'invention en général, et l'invention technique en particulier, apparaissent comme l'axe de l'évolution

(1) Étienne Borne, *Travail humain et esprit chrétien*. Courrier des Iles, n° 1. Desclée de Brouwer, Paris.

humaine. Il importe d'insister sur ce point, car, depuis quelques années déjà, nous assistons à une véritable levée de boucliers des contempteurs de la technique. Surpris et désorientés par la crise économique, ils accusent la machine d'avoir provoqué la surproduction, et prêchent, sur le mode larmoyant le plus souvent, le retour « au bon vieux passé ».

Mais ce « bon vieux passé » n'existe que dans leur imagination, car, d'une façon ou d'une autre, l'homme a toujours exercé, sur le monde des choses, un pouvoir technique. Les formes, les manifestations, les modes d'application de ce pouvoir changent ; mais sa nature profonde, sa nature humaine reste immuable, L'homme est le technicien par excellence, celui qui s'ingénie à arracher par ruse à la nature ses secrets, et à dompter ses forces.

Les forces que l'homme a réussi à capter dès l'aurore de l'histoire moderne étaient, il est vrai, en grande partie des forces humaines : c'est que l'esclavage a été justement l'une des inventions les plus importantes des premiers temps de l'antiquité. L'utilisation des forces naturelles suppose en effet un état d'esprit assez évolué, capable de se détacher de l' « animisme » primitif, de saisir les analogies. Quant à l'utilisation de la force des animaux domestiques, elle n'a pu devenir un facteur important dans la vie économique de l'antiquité et du moyen âge que relativement assez tard. L'esclavage lui-même « dont la conception nous semble si rudimentaire, et si simple l'application, paraît pourtant avoir été ignoré des premières sociétés » ; il a fallu donc à l'homme un véritable effort d'invention pour concevoir et réaliser — par l'utilisation des prisonniers de guerre probablement — un système d'organisation rationnelle de l'énergie humaine.

L'invention de l'esclavage implique l'un des traits fondamentaux de toute invention technique qui a été déjà relevé plus haut : elle libère l'homme « d'un certain nombre de servitudes ou de travaux qui l'occupent » ; mais elle n'atteint à ce but qu'en faisant perdre à l'esclave sa

dignité et sa valeur spécifiquement humaines. L'esclave n'est pas une personne : il est réduit au rang d'objet, ou plus exactement d'outil. Dans la société antique, la libération de l'homme postulait donc, d'une façon paradoxale, la négation de l'homme. L'élite n'existait qu'en fonction de la masse. L'aristocratie de l'esprit naissait de l'esclavage et paraissait même inconcevable — l'attitude d'Aristote le prouve, — indépendamment de l'organisation esclavagiste de l'économie. Il est utile de mettre en lumière ce point pour permettre de saisir plus tard le sens et la portée de l'invention machiniste.

L'utilisation de la force humaine ayant mis à la disposition de la société antique une source d'énergie importante, la recherche technique a perdu pendant des siècles toute son acuité. A quoi bon chercher, par une amélioration de l'outillage et par l'invention d'outils nouveaux, à augmenter le rendement, ou à diminuer l'importance de la main-d'œuvre, quand cette dernière abonde, et que les « frais d'entretien » qu'elle nécessite sont minimes ?

L'esclavage une fois établi, la société antique pouvait sembler avoir désormais des chances de durée illimitée. Mais en réalité *toutes* les institutions humaines sont exposées au danger de vieillissement et de dégénérescence. Toutes les institutions, mais surtout celles qui — comme l'esclavage — nient plus ou moins inconsciemment les valeurs intangibles, les valeurs éternelles de l'homme. Certes, la conscience humaine est sujette aux erreurs les plus funestes : pendant des siècles des savants, des philosophes, des saints même, ont pu chercher à défendre la notion et l'institution de l'esclavage. Ils n'ont pas pu à la longue dissimuler aux yeux de l'humanité ce qu'il pouvait y avoir de choquant, d'inadmissible, dans la réduction de l'homme à l'état d'outil. L'avènement du christianisme, ayant abouti à une sanctification de la personne humaine, ne pouvait pas ne pas ébranler les bases de la société esclavagiste :

Dès lors le conflit éclate entre la nécessité économique de l'escla-

vage et l'exigence morale qui s'amplifie en se transmettant par une contagion irrésistible de l'aristocratie aux classes inférieures.

Quelle qu'ait été l'importance des facteurs économiques dans le processus du remplacement de l'esclavage par le servage, c'est cette exigence morale soutenue par l'expansion du christianisme qui semble avoir précipité la fin du régime esclavagiste. Certes, en apparence, le serf qui remplaça progressivement l'esclave ne paraît pas jouir de conditions de vie beaucoup plus favorables. Cependant la différence de condition entre ces deux catégories sociales de l'antiquité et du moyen âge est fort importante :

L'esclave est un instrument, le serf reste sans doute un instrument, mais cet instrument se double d'une personne; l'esclave appartient à son maître qui peut en disposer librement; le serf se rattache à la terre, et est protégé ainsi partiellement contre l'arbitraire du seigneur. Ce qui est encore plus important, c'est que la condition juridique du serf est extrêmement diverse, les serfs ne sont pas partout soumis aux mêmes obligations. Dans un même lieu, il peut y avoir plusieurs espèces de serfs : depuis le serf de corps et de poursuite jusqu'au seigneur, il y a une infinité d'échelons dans la société féodale... Le serf a une famille, un patrimoine, en un mot un statut personnel dont il ne peut être frustré que contre l'esprit de la loi féodale.

Mais ce statut concerne surtout sa condition juridique et politique. La question se pose de savoir quel a été sur le plan économique le changement qui a permis cette évolution — ou plus exactement cette *révolution* — de la société. Car, sans partager la foi aveugle des marxistes en la primauté du matériel, nous savons parfaitement — n'en déplaise à nos critiques sociaux-communistes — toute l'importance du facteur matériel, économique, dans la vie d'un peuple ou d'une société. C'est pourquoi les auteurs de *La Révolution nécessaire* n'ont pas hésité à utiliser largement les travaux récents du commandant Lefebvre Des Noëttes qui ont contribué à projeter une

vive lumière sur les raisons techniques dont l'accumulation a hâté la fin de l'esclavage. Il fallait, en effet, une nouvelle révolution technique pour permettre une économie de forces égale ou même supérieure à celle que l'invention de l'esclavage avait rendue possible : c'est un nouveau système d'attelage des chevaux qui permit de la réaliser. Ce système apparaît au dixième siècle.

L'attelage moderne se compose du collier d'épaules, prenant son appui sur la base osseuse des omoplates et captant ainsi, sans dommage pour sa respiration, toute la force motrice de l'animal; la ferrure à clous qui permet au cheval de circuler sur les routes et de traîner du poids sans dommage pour ses pieds; enfin le dispositif en file accumulant les efforts d'un nombre illimité d'animaux. D'autres améliorations de détail (guides bifurquées, avant-train tournant des voitures, ressort de suspension, boîtes de graissage pour l'essieu) complétèrent ce système, dont le collier, le fer et le dispositif en file sont les fondements (1).

Ainsi fut donc réalisée l'économie de force nécessaire pour compenser la disparition de l'esclavage.

*
* *

Sautons par-dessus les siècles en laissant de côté l'esquisse, si intéressante pourtant, que Robert Aron et Arnaud Dandieu ont tentée de la transformation du servage lui-même, de l'organisation du régime féodal, de la structure des communes et des villes franches et de l'avènement des temps dits modernes. Ce qui importe avant

(1) Je renvoie tous ceux que cette question intéresse à l'ouvrage du commandant Lefebvre des Noëttes, *L'attelage et le cheval de selle à travers les âges, contribution à l'histoire de l'esclavage* [Préface de Carcopino; deux volumes, dont un composé exclusivement de 500 illustrations (A. Picard, Paris, 1931)], et aussi à l'étude que Daniel-Rops a consacrée à *La révolution de l'attelage*, dans le n° 4 (octobre 1933) de *L'Ordre Nouveau*.

tout, c'est de suggérer le parallélisme qui existe entre la période qui va de l'esclavage au servage, et du servage au régime des franchises communales, d'une part, et d'autre part la période moderne qui commence avec l'esclavage des grandes manufactures, se transforme ensuite — par l'introduction du machinisme et par l'avènement de l'organisation syndicale — en un régime mi-esclavagiste, mi-servile, pour aboutir aujourd'hui à une crise aiguë, dont l'avenir de la civilisation occidentale est l'enjeu, et dont l'issue reste incertaine. Mais quel que soit l'intérêt des analogies historiques, elles ne peuvent suffire : il faut se décider à affronter le problème dans toute son ampleur et surtout dans *son actualité*.

Affronter le problème du travail, c'est ne point se contenter d'en faire l'historique, mais bien de dégager, de toutes les données que fournit l'histoire, une orientation, une tendance, et pour tout dire, un sens humain. Car c'est le sens humain du travail qui importe avant tout. Il est des problèmes qui semblent se poser sur un terrain purement technique, comme celui de l'organisation bancaire ou du système monétaire par exemple : par contre, on ne peut étudier le travail sans le réintégrer dans une conception totale de l'homme. Toutes les théories qui ont essayé d'expliquer le sens et la portée du travail tout en niant son caractère humain, telle la théorie marxiste qui tend à ne considérer l'effort humain que sous son aspect purement quantitatif, aboutissent nécessairement à une impasse : Elle se fonde « sur une de ces hypothèses rationalistes, qui sont peut-être commodes au point de vue technique, mais qui d'un point de vue réel et humain sont fausses, voire oppressives et dangereuses. Il ne faut pas que les résultats du travail fassent oublier le travailleur : il ne faut pas que l'aspect statique ou numérique du travail fasse oublier sa réalité spirituelle, ni sa valeur d'acte, le travail ne se réduit pas à ses caractères quantitatifs, ni à ses facteurs numériques, mais il y a aussi des caractères qualitatifs et humains. Alors que le travail

moyen selon Marx est quantitatif et abstrait et ne peut être connu que du dehors, statiquement et par ses résultats », il faut au contraire envisager le travail « en lui-même » ou plus exactement encore dans l'homme.

Considérée sous cet angle, l'évolution du travail révèle une double tendance intrinsèque qui a été insuffisamment remarquée jusqu'ici, mais que R. Aron et A. Dandieu s'efforcent de mettre en lumière. Cette tendance ne se laisse d'ailleurs analyser que par l'application de la méthode qui consiste, loin de dissimuler les antinomies, à leur donner le maximum d'intensité, loin d'affaiblir les oppositions, à les considérer comme des champs de force, où la tension établie entre les pôles devient une source d'énergie inépuisable ; en un mot, loin de confondre tout dans un syncrétisme conciliant et veule, à faire éclater les conflits créateurs par et dans lesquels l'homme s'accomplit.

Cette méthode dite dichotomique, appliquée au problème qui nous intéresse, fait apparaître, au cœur même de l'évolution du travail humain, une tendance double. C'est cette dualité qu'il s'agit maintenant d'analyser, pour entrevoir rapidement les conséquences fort importantes, décisives même, qu'elle comporte.

A l'origine, tout travail comporte une part très importante d'infamie, de servilité, d'indignité. C'est ainsi que dans la Bible le travail proprement dit se rattache de la façon la plus étroite à la malédiction divine : « Le sol est maudit à cause de toi ; c'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie ; il te produira des épines et des chardons [...] ; c'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain » (Gen., III, 17 à 19). Lorsque Lamech donne à son fils ce nom de Noé qui signifie repos en disant : « Celui-ci nous soulagera de nos fatigues et du travail pénible de nos mains provenant de ce sol qu'a maudit Yahweh » (Gen., V, 29), n'exprime-t-il pas comme dans une plainte toute la nostalgie d'une humanité asservie au travail ? Mais en même temps que

la Bible associe le travail à l'idée de châtiment et de peine, elle met également en lumière la noblesse de l'effort humain :

La Bible parle toujours des artisans avec honneur, et d'autant plus que leur travail est plus artistique, c'est-à-dire que l'intelligence y a plus de part. Au contraire, c'est le « mélé ket à bodâh », l'œuvre de servitude où le corps se fatigue, qui est défendu par la loi le jour du Sabbat. Non que le Sabbat doive être livré à l'oisiveté, mais consacré à un repos fécond. [...] Le sage selon la loi établit une juste proportion entre ce repos fait d'activité [...] et un travail modéré (1).

De même chez les anciens le terme *labor* impliquait un sens péjoratif. *Scis laborem meum* signifie : tu connais mes misères. *Labos*, la *Peine* était considérée comme une divinité infernale. Enfin le verbe français « travailler » impliquait à l'origine un sens de peine et de honte, et signifiait même torturer ou tourmenter.

Mais le travail servile, le travail-peine, ne doit pas nous faire oublier cette « activité » qui déjà dans la Bible non seulement se distingue du travail, mais s'oppose à lui. C'est ainsi que l'esclavage qui, comme nous l'avons déjà dit, réduit l'esclave au rôle d'outil et le condamne aux besognes matérielles les plus grossières, les plus « quantitatives », les plus viles, n'a de sens et de raison d'être que parce qu'il réalise une économie de force et par là même, un excédent de puissance et de loisirs nécessaires au développement de toute culture et de toute société humaines. Comme le disent les auteurs de *la Révolution Nécessaire* :

Mettre le travail-peine à la charge des esclaves, c'est-à-dire de gens qui, au regard du citoyen des premiers siècles de l'antiquité, n'existent pas en tant que personnes humaines (ils n'ont pas de *caput*), cela ne peut s'admettre qu'à la condition de donner par contre-par-

(1) Jean Plaquevent, *De quelques aventures de la notion du travail*, dans le numéro spécial d'*Esprit*, déjà cité. J'emprunte les indications philologiques qui vont suivre aux différentes recherches d'A. Dandieu lui-même, mais surtout à l'étude de J. Plaquevent.

tie à l'homme libre, à l'*ingénu*, le privilège de la création par le risque et des opérations intellectuelles qui comportent un effort et une tension personnelle. Exemple très net, dès les temps antiques de ce que nous avons appelé dichotomie, et qui est la séparation nécessaire entre la partie machinale et la partie spirituelle de l'activité humaine, le travail de l'esclave ne comportant ni but, ni risque spirituel.

Cette séparation de l'activité en deux branches complémentaires mais opposées, cette dissociation d'éléments automatiques et d'éléments proprement humains, n'ont fait que se préciser dans les temps modernes. C'est ainsi que l'apparition de la manufacture, vers le XVIe siècle, précipite ce processus en donnant à l'organisation du travail par division méthodique une importance toujours croissante. Après avoir subi une division purement professionnelle du travail, division qui le plus souvent laissait à chaque ouvrier le privilège d'une œuvre *totale* (1), l'artisan médiéval cède place à l'ouvrier de manufacture qui ne connaît que le travail parcellaire. L'introduction du

(1) « Quelle que soit la nature de la profession envisagée, si pénible ou si répugnante que soit la technique de tel ou tel métier, l'artisan, le compagnon connaît son travail, non seulement comme une *matière*, mais aussi comme une *forme*. D'une part il le conçoit comme un ensemble, d'autre part il éprouve directement, et non pas seulement intellectuellement, l'usage de l'œuvre à laquelle il participe. En un mot, dans le système médiéval, la production saisit la consommation comme dans le système successoral, le mort saisit le vif. Malheureusement cet avantage spirituel, indéniable, entre en contradiction avec l'avantage économique de la division rationnelle du travail. Dès la manufacture, le travail devient parcellaire, c'est-à-dire que les fonctions sont réparties entre les ouvriers de manière que chacun d'entre eux n'ait à accomplir qu'une opération, toujours la même, concourant à un ensemble qui échappe à chacun d'entre eux. [...] Entre l'ouvrier et le consommateur s'introduit non seulement les intermédiaires du transport et du commerce de plus en plus nombreux, mais un appareil rationnel et policier, d'abord purement schématique et administratif qui va se matérialisant en grandissant, puisque les outils, les machines et les organismes de contrôle en font partie intégrante. » Arnaud Dandieu, *Le travail contre l'homme*, dans le n° spécial d'*Esprit*.

machinisme ne fait qu'accentuer cette tendance, en lui donnant enfin une puissance d'expression qu'elle n'avait jamais possédée auparavant. Et en même temps que la machine contribuait ainsi à *disqualifier* une grande part du travail humain, apparaissait — singulier paradoxe ! — la religion du travail.

* *

Au début de cet article, j'ai fait allusion au réveil de la conscience nationale, en France. Nombreux sont ceux qui sont convaincus de la nécessité de donner à ce réveil une portée décisive en mobilisant les énergies disponibles et latentes de la jeune France, contre le culte matérialiste du travail, qui, sous toutes ses formes — productivisme américain, « pharaonisme » (que l'on me pardonne ce néologisme) soviétique, étatisme italien ou allemand, — aboutit à la négation de l'homme. Il nous resterait à montrer comment on peut concevoir l'organisation du travail conforme d'une part aux possibilités immenses et jusqu'ici mal utilisées du machinisme, et d'autre part aux exigences éternelles et sacrées de la spiritualité (1).

ALEXANDRE MARC.

(1) En s'inspirant des principes de *L'Ordre Nouveau* et des idées de R. Aron et A. Dandieu, des « doctrinaires » et des « techniciens » ont essayé récemment d'esquisser cette nouvelle organisation du travail. Cf. le numéro spécial de *L'Ordre Nouveau* (n° 7, janvier 1934) sur le Problème du Travail.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Le culte vrai du travail

Notre temps croit honorer grandement la dignité du travail. Mais connaît-il bien ce qu'il honore? Le culte même du vrai Dieu se corrompt, lorsque la superstition y introduit des idées et des pratiques mesquines, offensantes pour l'excellence divine. De même, il y a une sorte de superstition dans le culte que nos contemporains rendent au travail. Que celui-ci soit honoré, rien de plus juste puisqu'il nous assure une vie humaine sur une terre maudite et que le Christ l'a ennobli en s'y soumettant. Mais certaines manières de louer le travail, certaines façons de le comprendre sont indignes de lui et nous dégradent avec lui.

Aussi faut-il savoir gré à ceux qui s'efforcent d'approfondir et de propager la doctrine traditionnelle et chrétienne du travail, telle que M. Joannes Haessle, par exemple, nous l'expose (1). La pensée chrétienne, reconnaissons-le, étonne de prime abord par son ampleur. Nous avons été instruits, à l'école des économistes, dans une conception du travail vraiment étriquée. Dans notre économie dominée par l'échange on a l'habitude de traiter le travail d'une façon mercantile, considérant tantôt ce qu'il coûte, tantôt ce qu'il procure, sans considérer ce qu'il est. Le travail coûte, cela va de soi. Aux yeux de l'entrepreneur, il grève le prix de revient; il impose au salarié une dépense musculaire, nerveuse, il prend du

(1) Joannes Haessle, *Le travail*, traduit de l'allemand par E. Borne et P. Linn. Bibliothèque française de philosophie, Desclée de Brouwer et Cie, 1933.

temps, il exige de l'attention, il suppose peut-être un long et coûteux apprentissage. D'autre part, la perspective du salaire procuré par le travail, du meilleur rendement que permet l'emploi des travailleurs, balance le caractère onéreux du travail. Le jugement de chacun se commercialise.

Une conséquence fâcheuse de cette manière de voir est que l'on s'habitue peu à peu à désigner sous le nom de travail des faits économiques qui réellement sont tout autre chose. On fait « *travailler* », dit-on, une machine, une bête de somme, voire simplement une somme d'argent lorsque l'on use de ces instruments, au prix de quelque dépense, en vue d'une production utile. Or, c'est pure illusion. La machine la plus parfaite, l'animal le mieux dressé, les capitaux les plus productifs demeurent au rang d'instruments de travail ; c'est leur faire trop d'honneur que de les élever au rang de travailleurs. A moins que, par le moyen de cette confusion et sous le vocable commode de « facteurs de la production », on n'égalise les rangs au détriment du travailleur considéré lui-même comme un pur instrument.

En vérité, il existe une distinction fondamentale entre le travailleur et son instrument de travail. Tous deux, certes, sont engagés dans la voie de la production ; mais le travailleur *s'y engage*, tandis que l'instrument y *est engagé* par le travailleur. Le travailleur *s'applique*, c'est-à-dire applique ses facultés spirituelles et ses ressources physiques, il applique aussi ses biens, qui sont comme le prolongement de ses facultés naturelles, à quelque réalisation préméditée. Autant dire que le travail est une activité exclusivement humaine qui consiste dans l'usage rationnel des moyens dont on dispose en vue d'une production utile. « Travailler, déclare le Souverain Pontife dans son Encyclique *Quadragesimo Anno*, n'est pas autre chose qu'appliquer les énergies de l'esprit et du corps aux biens de la nature ou se servir de ces derniers comme d'autant d'instruments appropriés. » C'est là, avant tout,

une activité libre et dominatrice qui conçoit au service des fins humaines un ordre utile de moyens proportionnés (idée-mère de l'entreprise, fonctions d'invention, d'essais, de contrôle, de perfectionnement), qui réalise le dispositif conçu (groupement des capitaux, établissement de l'entreprise, constitution de l'outillage, obtention des licences, brevets ou permis, etc...) et qui, le dispositif une fois conçu et monté, le met en action, l'entretient et règle sa marche (recherche des capitaux de roulement, production proprement dite, étude du marché, efforts de publicité, organisation et direction des services commerciaux et financiers, etc...). Nous touchons là un des points sur lesquels la conception chrétienne du travail s'oppose le plus nettement à la conception du travail qui a cours chez les économistes libéraux aussi bien que dans les écoles socialistes. Les libéraux mettent volontiers en équation, comme facteurs de même ordre, le capital et le travail ; ils les considèrent comme des valeurs partiellement interchangeables. Si la vie à bon marché rend la main-d'œuvre avantageuse, on restreint l'immobilisation en outillage et l'on embauche plus d'ouvriers ; dans le cas contraire, on essaie par un capitalisme technique plus perfectionné d'employer moins de travailleurs. Il existe donc entre capital et travail une concurrence relative dont profitent, au détriment des travailleurs comme des épargnants, ceux qui mènent l'activité économique. Quant aux socialistes, blessés dans leur sentiment de l'humanité et de la justice par ce qu'ils appellent l'exploitation capitaliste des travailleurs, ils s'efforcent d'y remédier en limitant la concurrence libérale du travail et du capital ; dans ce but, ils demandent une intervention étatique de plus en plus étendue, puis, se persuadant sans peine que l'État a lui-même partie liée avec les intérêts capitalistes, ils envisagent et préparent la « dictature du prolétariat », c'est-à-dire l'accession des travailleurs au pouvoir politique effectif, qui doit leur soumettre le capitalisme et leur permettre d'en profiter.

Parlons franc. Que reprocherons-nous aux socialistes? Est-ce, dans l'hypothèse d'une concurrence entre le travail et le capital, d'avoir pris parti pour le premier contre le second? Est-ce d'avoir amené l'État à protéger, dans cette lutte, le plus faible et le plus immédiatement vulnérable? Est-ce même de fomenter la révolution en vue de soumettre définitivement les valeurs matérielles du capital aux valeurs humaines représentées par le travail? Pas le moins du monde. Si l'on admet le principe matérialiste de la lutte des classes, tout ce qui subsiste en nous d'esprit évangélique et chrétien nous contraint d'applaudir aux efforts socialistes. Mais nous reprocherons au socialisme de n'être révolutionnaire qu'à demi et précisément de s'être montré paresseusement conservateur de l'idéologie libérale; il a gardé en effet les termes matérialistes dans lesquels le problème économique et social du travail était posé par les libéraux. *Ut vincat, par fuit.* Pour triompher du capital, le travail s'est mesuré avec lui, s'est mis à son niveau, s'est muni des mêmes armes, perdant ainsi sa principale et incontestable supériorité. Le maître s'est abaissé dans une discussion servile.

La pensée chrétienne, plus radicalement novatrice avec moins de bruit, refuse de considérer le problème du travail tel que le matérialisme le formule; elle le pose autrement. Pour elle, le travailleur ne doit jamais être considéré comme un instrument de production, comparable en quelque mesure au capital; il est l'auteur, le libre principe, en même temps que le bénéficiaire final et suffisant de la production. Après cela, elle conçoit le travail avec une merveilleuse souplesse, au point de vue spécifique des différentes tâches nécessaires (travail manuel ou intellectuel, travail qualifié ou non qualifié) aussi bien qu'au point de vue hiérarchique des différents grades de travailleurs au sein d'une entreprise et dans un milieu économique complexe. Ce qu'elle affirme énergiquement, c'est d'abord la qualité humaine de tout le travail, du haut en bas de l'échelle, et c'est, en conséquence,

le caractère relatif des distinctions que l'organisation de la production établit entre les travailleurs. Banquiers, entrepreneurs, négociants, grands directeurs, petits épargnants ou prolétaires, tous sont unis, non pas seulement par cette solidarité implacable qui relie les pièces du mécanisme économique, mais par une foncière communauté de nature et de vouloir qui engendre, sous les oppositions partielles et techniques de fournisseurs à clients, de prêteurs à emprunteurs, de patrons à ouvriers, la conscience d'une collaboration durable et profonde. Cette vue inspire à chacun une attitude fraternelle à l'égard des autres, un sentiment de respect délicat, de clairvoyance sympathique et de loyale sollicitude à l'endroit de leurs efforts et de leur réussite. La conception chrétienne ne se contente donc pas de réformer telle institution ; elle modifie le cœur humain, et c'est par là qu'elle se montre sainement révolutionnaire. Le caractère humain du travail, sa qualité morale et son retentissement social, tout cela, qui fait le fond d'une doctrine chrétienne de la vie en société et de l'activité économique, se dégage en belle lumière sous la plume de M. Haessle. On sera frappé également des conséquences quasi illimitées que comporte cette doctrine et dont l'ouvrage que nous citons étudie les plus importantes : sur quoi se fonde le droit au travail, comment se justifie le droit de grève, quels principes doivent gouverner le contrat de travail, sur quelles bases repose le droit de propriété. En vérité, nous avons perdu beaucoup d'années et gaspillé beaucoup d'encre en matière sociale et économique, faute d'avoir présente à l'esprit la vraie notion, philosophique et chrétienne, du travail. De grands papes nous l'ont rappelée ; des œuvres comme celle de M. Haessle nous permettent d'en soupçonner la profondeur et d'en admirer la fécondité.

Lille.

J.-M. Tonneau, O. P.

La tragédie autrichienne

Vienne-la-Rouge noyée dans le sang, — rébellion social-démocrate, — victoire du gouvernement Dollfuss et des *Heimwehren*... Où va l'Autriche? Sera-t-elle demain la victime de l'hitlérisme? Ou est-il vrai que le gouvernement « sort renforcé » des troubles?

Qui est responsable des événements sanglants? Je réponds : la préparation systématique de la guerre civile par des armées privées, de gauche et de droite, que les autorités d'État n'ont pas osé dissoudre lorsqu'il était encore temps.

Les organisations de combat

Après la débâcle de 1918, des « patriotes » s'étaient organisés dans les *Heimwehren* pour se défendre contre d'éventuelles rébellions « rouges ». Les socialistes, à leur tour, fondèrent la Ligue de Défense Républicaine (*Republikanischer Schutzbund*) pour défendre la république contre des coups d'État monarchistes et les droits des travailleurs contre des attaques « réactionnaires ». Des deux côtés, on était abondamment pourvu d'armes. Les autorités le savaient, mais ne faisaient presque rien : autant de pris aux Alliés, pensait-on, — moyen de frauder le traité de paix. Après les troubles viennois de 1927, la situation devenait insupportable. Partout on voyait des bandes en uniforme, chantant leurs chansons de combat et terrorisant la population. La police ne s'occupait que des pires excès. De temps en temps, elle confisquait un dépôt d'armes, mais personne ne prenait au sérieux ces rares opérations. Les organisations paramilitaires des partis politiques avaient des centaines de milliers de

membres, tandis que l'armée fédérale ne compte que 23.000 soldats.

A gauche comme à droite, la direction des mouvements politiques passa aux mains des éléments extrémistes et violents. La rage « antimarxiste » parmi les heimwehriens était aussi intense que le fanatisme du militant socialiste moyen. Dans un pays où les forces numériques des deux partis étaient à peu près égales (les socialistes arrivaient en tête avec 43 o/o des suffrages autrichiens et près de 70 o/o des suffrages viennois), une telle situation signifie le danger permanent de la guerre civile. Le progrès du national-socialisme (élections d'avril 1932) ne fit que renforcer ce danger.

La politique de Dollfuss

Le chancelier Dollfuss, chef du gouvernement depuis le 20 mai 1932, perdit l'appui des députés pangermanistes (*grossdeutsch*) à la suite de l'accord financier de Genève qui comportait une renonciation formelle à l'*Anschluss*. Il eut donc besoin de l'appui des *Heimwehren* qui lui procura une majorité d'une seule voix (chrétiens-sociaux, Landbund et Heimwehren contre socialistes et pangermanistes). Les *Heimwehren* profitèrent de cette situation pour renforcer leur position ; or il y avait parmi eux beaucoup d'éléments prêts à se joindre aux troupes d'assaut nazistes et qui ne pouvaient être retenus que par une politique fasciste.

Lors des premières attaques véhémentes lancées d'Allemagne contre l'indépendance autrichienne, Dollfuss ne vit pas d'autre moyen de renforcer son autorité que de mettre le Parlement en vacances. Les socialistes déposèrent une plainte auprès du Tribunal de Constitution. Les juges démissionnèrent. Aucune autorité compétente n'était plus là pour constater l'illégalité des mesures prises. Dollfuss se mit à gouverner par des décrets-lois et annonça l'octroi d'une nouvelle constitution. Le vice-chancelier Winkler, chef du Landbund et adversaire notoire des Heimwehren, fut forcé

de démissionner; Starhemberg prononça des discours violents contre la démocratie, pour le fascisme, pour la dissolution du parti social-démocrate et la suppression de l'autonomie de Vienne-la-Rouge. On peut s'imaginer comment les socialistes se sentaient provoqués et comment leurs éléments extrémistes exigeaient « l'action ». Deux raisons cependant retenaient leurs dirigeants : ils ne désiraient pas faire des difficultés au gouvernement au moment où il menaçait une lutte décisive contre le national-socialisme, et ils avaient, bien qu'ils ne le dissent pas trop souvent, un grand respect pour la personnalité du chancelier Dollfuss.

Dernières mesures

La pression exercée par les Heimwehren s'accrut. Le chancelier céda et, sous la pression de l'armée privée de droite, il décréta la dissolution de l'armée privée de gauche, du *Schutzbund*. Les chefs socialistes pouvaient à peine retenir leurs troupes. Ils comprenaient la situation délicate du gouvernement qui avait besoin de ce geste pour retenir les Heimwehren, et ils se consolaient par l'espoir que la dissolution du *Schutzbund* ne serait pas sérieuse. Le *Schutzbund* continuait à exister, d'une façon illégale, mais sans trop de difficultés de la part du gouvernement.

Les Heimwehren devenant de plus en plus exigeants, Dollfuss avait à déployer toute sa diplomatie pour tenir tête à leurs revendications exagérées et parfois absurdes. Les socialistes, de leur côté, convoquèrent un congrès privé, où ils décidèrent de ne recourir à la résistance par la grève générale (et tout le monde savait que cela signifierait aussi la rébellion armée) que dans quatre cas : introduction par la violence d'une constitution fasciste, suppression des droits constitutionnels de la ville de Vienne, dissolution du parti social-démocrate, dissolution des syndicats.

Le 30 janvier, les Heimwehren armés occupèrent la ville d'Innsbruck, demandèrent la nomination d'un nouveau gou-

vernement sous leur influence, la dissolution du parti social-démocrate et du parti chrétien-social (ce qui laisserait le gouvernement à leur merci), et firent ce que leur dirigeant Steidle nomma « une rébellion en faveur du gouvernement ». Le chef du gouvernement tyrolien, un chrétien-social, refusa de céder à leurs exigences et ne leur concéda que la nomination d'un conseil consultatif. Les Heimwehren mobilisèrent à travers toute l'Autriche, pour contraindre le gouvernement à introduire le fascisme intégral.

La guerre civile

Les éléments modérés du parti chrétien-social et du parti social-démocrate essayèrent, à la dernière heure, d'éviter la catastrophe, mais en vain. Le 12 février, la police voulut confisquer des armes à Linz, les socialistes s'y opposèrent. Des manifestations de sympathie naquirent spontanément à Vienne, certains éléments socialistes n'attendirent plus les instructions de leurs chefs. Lorsque le gouvernement prononça la dissolution du parti social-démocrate et des syndicats et déposa le maire de Vienne, la guerre civile éclata... On connaît les événements tragiques des jours suivants. Les troupes et la police combattaient pour l'autorité du gouvernement, les Heimwehren pour une Autriche fasciste, et les socialistes croyaient défendre leurs droits constitutionnels... Inclinons-nous devant *toutes* les victimes de cette bataille fratricide.

Qui est coupable? D'abord les socialistes, qui prirent les armes. Puis les Heimwehren, qui les provoquèrent d'une façon insupportable et prétendaient imposer leur tyrannie. Le grand malheur, cependant, fut l'existence des armées privées, à gauche comme à droite. Ces bandes ont systématiquement préparé la guerre civile, ont envenimé les relations entre les partis, ont poussé vers les extrêmes les masses organisées.

Où va l'Autriche?

Le drame n'est pas fini. Les Heimwehren existent toujours. Leur influence n'est pas fondée sur la force numérique (qui est infime) ni sur leur valeur intellectuelle (qui est presque inexistante), mais sur leurs cadres armés, qui ne se trouvent pas dans les mains du chancelier Dollfuss, mais dans celles de son « ami » Starhemberg. Déjà se dessinent les luttes entre les Heimwehren et les chrétiens-sociaux. Déjà les nazis préparent une nouvelle offensive. Le gouvernement, qui, au moins pour le moment, n'a la confiance que d'une minorité du peuple autrichien, tient par la puissance des baïonnettes et son autorité internationale. Loin de faciliter la situation, le protectorat italien la complique encore. Dollfuss, avec tous ses dons et toutes ses bonnes intentions, a subi, dans le jeu dangereux qu'il mène, une première grande défaite (il serait cynique de nommer le carnage de Vienne une victoire); sera-t-il assez fort pour venir à bout des difficultés nouvelles qui ne tarderont pas à se présenter?

Dr Kurt Türmer.

L'attitude de la Grande-Bretagne dans la question du désarmement

Le 17 février dernier, sir John Simon, ministre britannique des Affaires étrangères, déclarait en substance que la Grande-Bretagne devait redoubler d'efforts pour arriver à un accord dans la question du désarmement, et que le memorandum récent de son gouvernement constituait « une nouvelle contribution positive » à la solution de la question. Ce memorandum, auquel nous avons fait allusion dans notre précédent article, a été publié par la presse française le 1er février. Constitue-t-il vraiment une « contribution positive », comme l'a affirmé le ministre anglais?

Dès les premières lignes, on constate que, suivant sa méthode coutumière, le cabinet de Londres s'est efforcé d'établir un *compromis* entre les différents points de vue en présence. Il reconnaît néanmoins en toute franchise que l'égalité des droits est liée à la sécurité, et c'est là précisément toute la thèse française. Mais, en ce qui concerne la sécurité, le memorandum en question ne fait que rééditer les propositions déjà mises en avant dans le projet de convention émanant de la délégation anglaise et qui avait été admis à l'unanimité comme base d'un accord final, à Genève, peu de temps avant que l'Allemagne se retirât de la Société des Nations. Or, depuis ce moment, le réarmement du Reich s'est poursuivi à un rythme accéléré, et il est permis de se demander si la méthode consistant à provoquer une consultation immédiate des signataires du pacte Briand-Kellogg en cas de violation ou de menace de violation de ce pacte — même si l'on y ajoute, comme le propose également le memoran-

dum du 1er février, la violation ou la menace de violation de la future convention du désarmement — serait une procédure suffisamment rapide pour éviter une agression préméditée.

De deux choses l'une : ou les signataires du pacte et de la convention en question ont pris la résolution sincère de respecter leurs engagements, et l'hypothèse d'une violation de ces engagements ne se pose pas ; toute clause prévoyant une consultation des signataires en cas de rupture ou de menace de rupture de ces engagements est donc superflue. Ou bien cette résolution n'est pas sincère, et dans ce cas une simple consultation ne suffit pas : il faut, *dès le temps de paix*, non seulement prévoir les mesures coercitives à prendre contre le ou les États qui rompraient avec les pactes, mais encore *constituer d'avance l'instrument international de coercition.*

Par ailleurs, le memorandum est d'avis que l'application du principe de l'égalité des droits implique, « en même temps que du désarmement d'un côté, un certain degré de réarmement d'un autre côté ». Il ajoute même que l'on doit « parvenir à une situation dans laquelle les armes d'un type permis à un État ne peuvent continuer d'être interdites à un autre État ». Ce sont là des principes singulièrement dangereux ; s'ils peuvent être valables sur un plan purement théorique — mais dans ce cas, encore une fois, les États, devenus des parangons de paix, feraient mieux de mettre bas leurs armes, devenues désormais tout à fait inutiles —, ils ne sauraient s'appliquer aux circonstances actuelles. L'on s'étonne de constater que les Anglais, qui ont la réputation d'être des gens pratiques, aient pu ainsi s'abstraire de la réalité d'aujourd'hui.

Car enfin, le problème ne se pose pas entre une France et une Allemagne également satisfaites de la situation territoriale actuelle de l'Europe et du monde, également attachées au maintien du *statu quo*, également inspirées de sentiments pacifiques ; il se pose entre un pays qui

proclame *urbi et orbi* sa résolution farouche de briser toutes les chaînes du « diktat », et qui, en réarmant, est passé de la parole à l'action, et un pays qui s'attache autant qu'il le peut au maintien de ce « diktat » ; entre un pays qu'aucune ambition territoriale ou coloniale n'anime, et un pays dont le « dynamisme » constitue un danger non seulement pour l'Europe centrale, non seulement pour l'Europe tout court, mais aussi pour toutes les nations coloniales — la Grande-Bretagne comprise.

Poursuivons l'examen du memorandum. En ce qui concerne les effectifs allemands, « l'on pourra sûrement trouver des accommodements entre le chiffre de 200.000 hommes et celui de 300.000 hommes », ce qui permettrait la réduction de toutes les armées européennes à un type commun d'armées à court terme. En outre, selon le projet britannique de convention de fin 1933, les forces françaises d'outre-mer seraient considérablement réduites. Et les formations paramilitaires? « Le gouvernement de Sa Majesté est particulièrement heureux d'apprendre que le gouvernement allemand a, de lui-même, promis de fournir la preuve, par le moyen du contrôle, que les S. A. et les S. S. n'ont pas un caractère militaire, et qu'il a ajouté que la même preuve serait fournie en ce qui concerne le service du travail. » Quelle belle confiance dans ce contrôle qu'il y a quelques années, à la Commission permanente du désarmement, les délégués britanniques ne voulaient à aucun prix, malgré l'insistance de la France! (Le résultat de cette attitude fut du reste que le projet de convention mis au point par la Commission ne contenait aucune clause relative au contrôle.) Cette conversion des Anglais au contrôle est certes précieuse, mais n'oublions pas que, comme je l'ai expliqué dans mon article précédent, l'Allemagne n'accepte le contrôle qu'au cas où le principe de parité des armements avec la France entrera *immédiatement* en application. Alors?

Passons à la question « matériels ». Le memorandum

admet l'octroi à l'Allemagne de chars d'assaut défensifs ne dépassant pas 6 tonnes et de canons du calibre de 155 mm., tandis que les pays fortement armés détruiraient dans un délai de quatre années leurs chars d'assaut entre 16 et 30 tonnes et leurs pièces d'artillerie entre 155 et 350 mm., en commençant par les chars et les canons les plus puissants. Ainsi, sous réserve d'une étude à entreprendre par la Commission permanente du désarmement, l'égalité complète serait obtenue en matière d'artillerie, tandis qu'une certaine inégalité de tonnage subsisterait en ce qui concerne les chars d'assaut. Pour établir ces proportions, le memorandum se base sur la distinction entre armes offensives et armes défensives, distinction sur laquelle, on s'en souvient, la première Conférence du désarmement n'a pu parvenir à se mettre d'accord. Mais la proposition initiale à ce sujet avait été faite par le gouvernement américain, et l'on sait que Londres s'efforce toujours de maintenir une ligne de conduite autant que possible identique à celle de Washington.

Et l'aviation militaire? « Le gouvernement de Sa Majesté reconnaît franchement que l'on ne peut demander à l'Allemagne, et aux autres États qui n'ont pas actuellement le droit d'avoir une aviation militaire, d'ajourner pour longtemps leur revendication. » Si donc, à l'expiration d'un délai de deux ans, aucune décision n'a été prise à ce sujet par la Commission du désarmement, tous les pays auront le droit de posséder une aéronautique militaire, et, au terme de huit années, l'Allemagne obtiendrait la parité avec les principales puissances aériennes. Quant à la possibilité pour le Reich de transformer ses engins civils en avions de guerre, et à la proposition française d'internationaliser l'aviation civile de tous les pays européens afin d'empêcher une telle transformation, il n'en est pas soufflé mot.

Le memorandum fait cependant une concession en matière de contrôle, et cette concession présente une réelle valeur. Après avoir, comme nous l'avons dit,

repoussé obstinément le principe du contrôle, puis après s'être rallié à un contrôle opéré de temps en temps, à la demande d'un ou de plusieurs États — et l'on conçoit aisément ce qu'une telle procédure aurait eu de vexatoire et de dangereux, en éveillant des suspicions au sujet de tel ou tel pays —, le cabinet de Londres se déclare à présent disposé à admettre un contrôle permanent et automatique, qui entrerait en vigueur en même temps que les obligations de la convention du désarmement.

Concluons. Le memorandum est-il véritablement un compromis entre la thèse française et la thèse allemande? Certes, le réarmement aérien de l'Allemagne serait retardé en principe, mais nous avons déjà exposé les raisons pour lesquelles une pareille mesure serait illusoire. Certes, la parité pour ce qui est des chars d'assaut et de l'artillerie ne se réaliserait que graduellement, mais les armements de l'Allemagne augmenteraient, alors que les nôtres diminueraient. Par ailleurs nos effectifs d'outre-mer devraient subir une forte réduction, et les effectifs allemands seraient plus que doublés, et posséderaient les cadres solides fournis par les anciens soldats de la Reichswehr.

Le compromis, si compromis il y a, penche singulièrement du côté de l'Allemagne. La presse britannique s'en est du reste rendu compte. Le *Morning Post* a admis que « les concessions faites à la France sont certainement moins tangibles que celles qui sont accordées à l'Allemagne », mais le commentaire le plus judicieux a été sans aucun doute celui du *Times*, qui a écrit : « Le pays aura le bon sens de se rendre compte qu'on ne peut espérer que les diverses puissances abandonneront leurs armements *si un système collectif de sécurité n'est pas organisé.* »

Tout le problème est là.

André-D. Tolédano.

Un siècle de monarchie

L'émotion provoquée dans le monde entier par la fin si brutale du Roi Albert Ier a permis de mesurer la sympathie dont était entouré partout ce Souverain pourtant si simple et si dédaigneux de tout faste et de toute vaine pompe. Si les Belges ont eu, pendant les journées historiques que nous venons de vivre, la révélation de cette sympathie universelle, l'étranger a pu se rendre compte de la place qu'occupe l'institution royale dans ce pays si démocratique. Et, à cet égard, il me paraît intéressant de suivre l'évolution de notre droit constitutionnel depuis un siècle.

La Constitution qui nous régit date de 1831. Après les journées de septembre 1830, le gouvernement provisoire de la Belgique indépendante décidait de réunir à Bruxelles un Congrès National à qui il confiait la mission d'établir les bases du nouvel État. Le 22 novembre 1830, après des débats auxquels prirent part les personnalités les plus éminentes de l'assemblée, le Congrès se prononça par 174 voix contre 13 en faveur de la monarchie constitutionnelle représentative sous un chef héréditaire.

Cette quasi-unanimité devait surprendre plus d'un témoin de cette Constituante où les passions avaient, le plus souvent, le pas sur la froide raison. Les orateurs qui, au cours de cette discussion, exprimèrent l'avis de l'assemblée, avec une très haute élévation de pensée alliée à ce bon sens qui caractérise nos concitoyens, firent remarquer que la monarchie héréditaire et représentative était conforme aux mœurs, aux habitudes du pays. « Depuis la plus vieille époque où notre mémoire puisse se reporter, un chef héréditaire a commandé parmi nous, et l'a fait toujours, à quelques rares exceptions près, comme il convient à des hommes libres. Le peuple belge a toujours vécu sous la monarchie. Au milieu des

débris de toutes nos traditions politiques, qui successivement se sont effacées, la royauté est restée seule empreinte dans nos mœurs, dans les mœurs de la multitude. »

Cette forme de gouvernement, disait-on encore, répond le mieux à ce double besoin de toute société : « le besoin de stabilité et le besoin du mouvement, le besoin de stabilité sans lequel il n'y a ni ordre ni sécurité, le besoin du mouvement sans lequel il n'y a ni progrès ni amélioration ».

Mais ce pouvoir royal, s'il était presque unanimement accepté, devait être entouré d'une série de garanties. Le Souverain ne devait avoir ni le pouvoir législatif exercé par un Parlement élu par les citoyens et soumis au jugement de l'opinion, ni le pouvoir judiciaire exercé par des juges indépendants et inamovibles; le pouvoir exécutif était accordé au Roi et à ses ministres responsables devant le Parlement, appelés à rendre compte de leurs actes devant les élus de la nation; le soin des intérêts locaux était confié exclusivement aux institutions communales et provinciales; enfin la Constitution devait consacrer solennellement les grandes libertés d'association, de presse, des cultes et d'enseignement. On le voit, la crainte du pouvoir personnel et de l'arbitraire avait engagé nos Constituants à multiplier les garanties et à limiter étroitement l'action du Souverain.

Mais par-dessus les partis, la monarchie devait être le pouvoir *modérateur*, un pouvoir « neutre », inaccessible, au-dessus de l'arène politique, appelé à rectifier l'action de tous les pouvoirs. Le Roi ne devait se mêler aux conflits qui pouvaient surgir entre les divers pouvoirs que pour rétablir l'harmonie.

« *Principe de stabilité et d'union, élément modérateur et régulateur, en même temps que source d'initiative et force de propulsion* »; c'est en ces termes que, dans la Lettre Pastorale de juillet 1930, l'épiscopat belge jugeait l'action de la dynastie belge; ce jugement répond entièrement à la conception que les Constituants se faisaient du pouvoir royal, en novembre 1830.

La monarchie devait être encore le rempart le plus sûr que

la liberté puisse opposer à l'intervention et à la domination des étrangers.

L'histoire de ce dernier siècle a pleinement confirmé les espérances des fondateurs de notre indépendance.

Il ne peut suffire de dire que les Souverains belges ont tiré le meilleur parti possible des institutions trop libérales peut-être que les Belges avaient adoptées avant l'avènement du premier roi; nous devons à la vérité d'ajouter que Léopold Ier, Léopold II et Albert Ier ont, tous trois, dans des circonstances différentes et, sans doute, avec des méthodes différentes, pleinement et très heureusement exercé cette mission de conciliation, de modération que l'on attendait d'eux.

La monarchie devait être un centre d'unité, un point de centralisation. Elle l'a été jusque dans les périodes les plus agitées de notre vie politique : la question « confessionnelle » a toujours été, chez nous, au centre de nos discussions politiques; on s'est battu, avec une violence sans égale, non seulement pour la liberté d'enseignement, mais pour ou contre les fondations charitables, pour ou contre le régime des sépultures religieuses. On s'est battu encore pour ou contre le suffrage universel : tout le règne de Léopold II a été traversé de discussions sans fin sur le droit de suffrage; on s'est battu encore pour ou contre le service militaire personnel. A quels déchirements ces discussions ne nous eussent-elles pas menés, si nous n'avions eu, au sommet de l'État, un homme appelé par ses fonctions et par ses origines à concilier, à apaiser les conflits, à sauvegarder les intérêts généraux du pays, à ramener l'attention des assemblées délibérantes sur ces grands intérêts?

Au surplus, nous avons un exemple proche de nous. Ce que l'on appelle chez nous la question linguistique — la place à reconnaître à chacune de nos deux langues nationales dans l'administration, la justice, l'armée et l'enseignement — a provoqué de très douloureux tiraillements. L'apaisement s'est fait lentement, progressivement, et, on est en droit de l'espérer, sûrement; nous en sommes redevables, pour une très grande part, à l'action prudente, sage, intelli-

gente, d'une dynastie qui s'est identifiée parfaitement aux deux collectivités qui vivent sur notre sol, à la politique habile du roi dont la Belgique entière a pleuré la disparition prématurée. En juin 1930, au cours des fêtes du jubilé de l'indépendance nationale, le roi se réjouissait de « voir se multiplier les événements de la vie publique où les Belges pensent davantage à ce qui les rapproche qu'à ce qui les divise ».

L'on connaît mieux, en dehors de nos frontières, le soin avec lequel nos rois ont veillé au maintien de notre indépendance. La réponse d'Albert Ier à l'envahisseur, en août 1914, la vaillance avec laquelle, pendant ces cinquante-deux mois de guerre, il a tenu avec son armée sur l'Yser, expliquent ce halo de légende qui entoure sa mémoire. C'est sous les traits du Roi-Soldat, ou du Roi-Chevalier qu'Albert Ier est connu à l'étranger. Quand on se chargera d'écrire l'histoire de son règne — on devait fêter en juillet prochain le 25e anniversaire de son avènement! — on apercevra qu'il n'a pas été moins grand comme souverain constitutionnel d'une nation démocratique.

« Tout métier doit être appris, et de nos jours le métier de Souverain constitutionnel est très difficile à bien remplir », ainsi parlait Léopold Ier.

La situation nouvelle créée depuis l'armistice par l'établissement du suffrage universel pur et simple et par l'arrivée au Parlement d'une très forte députation socialiste ne pouvait que rendre plus délicate la tâche du Souverain. Il ne suffisait plus de respecter l'équilibre entre deux grands partis alternant au pouvoir, d'éviter des heurts trop violents; un nouveau personnel accédait à la vie politique avec des conceptions toutes nouvelles; la physionomie de nos Chambres, et du même coup celle de nos gouvernements, étaient profondément modifiées; à plusieurs reprises, les chefs les plus autorisés du parti socialiste firent partie des « Conseils de la Couronne ». Ni la monarchie ni le pays ne souffrirent de ces rapports, grâce à la discrétion et à la simplicité que le Roi savait mettre dans ses entretiens.

Le mouvement flamand avait au Parlement des porte-parole nombreux et décidés : ce sont ceux-là mêmes qui, depuis, ont magnifié, avec autant de sincérité que d'élévation, les bienfaits de la monarchie.

A ces premiers écueils, sont venues s'ajouter depuis quelques années les critiques très vives et parfois fondées que l'on adresse — chez nous comme ailleurs — au mauvais fonctionnement de notre institution parlementaire. Léopold Ier déjà mettait en garde ses ministres contre la tendance du pouvoir législatif à se substituer à l'exécutif. La confusion des pouvoirs ne pouvait, croyait-on, qu'isoler davantage le monarque et le réduire finalement à un rôle de figurant. Le Roi a fort bien compris que plus que jamais il devait agir par conseil, par influence personnelle plutôt que par des gestes ostentatoires qui eussent, inévitablement, provoqué des conflits entre la Couronne et la législature. Mais il est sorti de la réserve où il se cantonnait, pour agir en arbitre des partis, chaque fois que son intervention pouvait être de nature à rétablir l'harmonie. Il en a été ainsi dans les premiers jours de janvier de cette année : les Ministres étaient profondément divisés sur une question de procédure à propos de la réintégration de fonctionnaires révoqués pour avoir servi l'occupant. Aucune conciliation ne paraissait possible ; une crise ministérielle aurait été sans issue et l'on n'osait en concevoir les conséquences. Le Roi intervint personnellement et, dans une longue note — qui demeure une précieuse et suprême leçon de droit constitutionnel —, il *suggéra* la procédure qui paraissait s'indiquer. Tous les partis s'inclinèrent.

Nos rois ont bien rempli leur difficile métier de souverain constitutionnel : c'est le plus bel éloge que le pays puisse leur adresser. L'on fut unanime, à droite comme dans la presse socialiste, à rendre cet hommage à Albert Ier.

La monarchie continue. Les Belges ont confiance.

Bruxelles, 27 février 1934.

MARCEL LALOIRE.

Cuba et la politique américaine aux Antilles

La révolution cubaine est terminée, s'il suffit, pour cela, d'un décret présidentiel américain. Notre bon public d'Europe a enregistré, sans y comprendre grand'chose, ce défilé carnavalesque de chefs d'État moins stables que nos ministères. Machado *genuit* Cespedes, *qui genuit* Gran San-Matin, *qui genuit* Nevia, *qui genuit* Mendieta. A Mendieta la valse s'est arrêtée. Il n'était pas installé depuis deux jours que M. Franklin Roosevelt décidait de le reconnaître. Par quel miracle l'anarchie, hier insurmontable, serait-elle dissipée? Regardons-y de plus près. Et d'abord méditons les commentaires du *New York Times* :

Quand l'heure sonnera pour d'autres réformes permanentes à Cuba, qui affecteront les intérêts américains dans l'île, il n'est pas vraisemblable qu'il y ait une opposition insurmontable des États-Unis.

La raison en est triple. D'abord, aussi longtemps que Mendieta ou le parti de l'A.B.C. reste au pouvoir, les intérêts américains seront traités franchement, et aucune propriété ne sera prise sans compensation.

Ensuite, Washington semble penser que s'il doit y avoir une économie dirigée pour les États-Unis, ce schéma doit prendre en considération le sucre cubain, et que Cuba ne peut être un bon marché pour les exportations américaines si la monnaie dérivée de l'industrie cubaine reste, en tout et en partie, aux mains de propriétaires absents du pays et vivant aux États-Unis, au lieu de revenir en circulation à Cuba et d'être échangé pour des produits américains.

En troisième lieu, la plupart des hommes d'affaires américains traitant avec Cuba semblent prendre une vue mieux éclairée de la situation, et s'apercevoir qu'il sera mieux pour eux comme pour les Cubains de restituer l'excédent de leurs terres sucrières pour une

redistribution parmi les indigènes d'accord avec la réforme agraire proposée par la Révolution, et de transférer aux Cubains au moins en partie la propriété des chemins de fer, des services publics, des banques et des autres entreprises.

Ces changements, y compris l'abrogation ou la révision de l'amendement Platt, viendront sans doute graduellement, car la dernière chose désirée par le colonel Mendieta et les chefs de l'A. B. C., malgré leur programme nationaliste, est de chasser le capital américain hors de l'île... Leur intention est de réaliser un état de choses dans lequel le capital américain restera dans l'île comme « partenaire » des entreprises nationales, au lieu de le dominer comme dans le passé et de prendre la fuite tout à fait.

Un semblable texte en dit long. Et, de fait, l'histoire cubaine ne comporte guère plus de vicissitudes que celles des Antilles voisines. Un climat amollissant, un peuple beau-parleur, généralement indolent, mais sujet à de brusques soubresauts ; tout à côté, une puissante République dont les banquiers et les commerçants rêvent d'étendre toujours plus loin leur champ d'action ; des politiciens aisément corrompus, comme ceux de n'importe quel pays et de n'importe quel régime : en fallait-il davantage pour engendrer cette série d'émeutes à laquelle ont succédé, dans toute l'Amérique centrale, les dictateurs soutenus par Washington? Mais la dictature fatigue, à la longue ; le président Machado, à la Havane, s'était montré particulièrement brutal, et l'on accusait sa police d'assassinats auxquels répondaient les bombes de ses adversaires ; une insurrection succédait à l'autre, si bien qu'à la fin, ayant perdu la confiance de ses protecteurs nord-américains eux-mêmes, le maître de l'île s'est effondré. On sait la suite : désordres, favorisés par la suppression antérieure des partis ; troubles agraires ; propagande communiste, surtout parmi les noirs, et manifestations patriotiques dans toutes les classes ; bataille de rues et querelles d'antichambres : on a pu se demander un moment si la vague n'allait pas balayer la société jusque dans ses fondements ; elle menaçait à coup sûr d'emporter les moindres vestiges

de tutelle étrangère : trop heureux les Américains, d'avoir retrouvé en M. Mendieta un nationaliste relativement modéré, et de pouvoir envisager une simple atténuation de leurs privilèges.

Cette atténuation, ils s'y résigneront d'autant plus volontiers qu'elle correspond au changement général de leur politique. Quelques dates nous le feront comprendre.

***

1898 : guerre hispano-américaine. Les États-Unis « libérateurs », invoquant la doctrine de Monroe, soutiennent par les armes les insurgés cubains, font triompher leur cause, et annexent, par la même occasion, outre les lointaines Philippines, l'île toute proche de Porto-Rico. 1901 : les « libérateurs » se muent en « protecteurs » ; avec une touchante sollicitude, ils s'engagent à maintenir l'ordre dans la République, et celle-ci, par l'amendement Platt, les autorise à intervenir toutes les fois qu'il en sera besoin ; en outre, elle leur cède des bases navales. 1903 : le département de Panama (Colombie) éprouve une démangeaison subite d'indépendance : les États-Unis n'attendent que dix jours pour lui reconnaître des droits souverains, et, cinq jours plus tard, ils acquièrent une juridiction complète sur le futur canal ; en 1926, une alliance offensive et défensive complétera leur main-mise ; on sait que la bordure immédiate du canal était devenue, en 1904 déjà, territoire américain. — Voilà le principal objectif atteint. Il s'agira maintenant de le consolider. 1905 : les finances de la République Dominicaine sont dans un état déplorable ; le bruit court que ses créanciers européens les récupéreront par la force armée ; le président Théodore Roosevelt, gardien de la doctrine de Monroe et de la morale internationale s'interpose, et, malgré le Sénat, signe une convention par laquelle il rendra solvable sa voisine défaillante, à la condition d'en gérer les revenus douaniers. 1915 : c'est la guerre ; les grandes puissances ont le dos tourné ; c'est

aussi l'anarchie à Haïti : devant les massacres qui ensanglantent cette nation débonnaire, le président Wilson s'émeut, ses marins rétablissent l'ordre, ses officiers se chargeront désormais d'encadrer la Garde haïtienne, et ses fonctionnaires d'établir le budget haïtien. 1916 : l'occupation militaire s'étend à la République Dominicaine, qui a contracté un emprunt malgré ses protecteurs, et renversé son gouvernement trop favorable aux États-Unis. 1916 encore : le Nicaragua, sur le continent, tout à côté du Panama, vend aux États-Unis le droit de construire un deuxième canal transocéanique. 1917 : les États-Unis achètent au Danemark les Iles Vierges. 1926 : au Nicaragua, coup d'État, guerre civile ; les marins américains débarquent, afin de surveiller l'équité des élections, et inaugurent une occupation qui durera sept ans.

Théodore Roosevelt, Woodrow Wilson, Coolidge : le « progressiste », le démocrate, le républicain : malgré l'opposition de leurs tendances générales, leur politique antillaise n'a pas changé. Trop d'éléments non politiques l'inspiraient. Visions impériale de la flotte, rêve d'arbitrer tout l'hémisphère occidental, craintes du Japon et désir de tenir la clef grâce à laquelle les bateaux de guerre passeraient de l'Atlantique au Pacifique : tout cela contribue à la fièvre d'acquisitions, de constructions, de fortifications, qui a transformé la mer Caraïbe en un vaste glacis. Mais derrière les soldats sont venus les trafiquants. Ils ont fait main basse sur les ressources des pays occupés, organisant à Cuba la monoculture, liant au dollar par contrat les monnaies haïtienne et dominicaine, investissant leurs capitaux bien plus loin, dans toute l'Amérique latine, dans les mines d'étain de Bolivie, dans les nitrates du Chili, en Colombie, dans l'Équateur, au Vénézuéla... Le professeur Kemmerer, de Princeton, demandé comme expert par les Républiques sud-américaines, y a fait, de 1925 à 1930, une série de voyages triomphaux, donnant des conseil qui étaient des ordres.

Le repli a commencé presque aussitôt après. Peut-être

n'est-ce pas un hasard que sa coïncidence avec le début de la crise mondiale. Wall Street s'est trouvé dépourvu de ses moyens d'action habituels ; il lui fallait sacrifier ses entreprises accessoires, et bientôt se heurter à un nouveau régime qui désavouait systématiquement ses méthodes. Les faillites qui s'ensuivaient rendaient du cœur aux patriotes de l'Amérique centrale : en 1929, Borno, le dictateur haïtien, s'effondrait ; en 1930, c'était le tour de Vasquez, dictateur de la République dominicaine ; au Nicaragua, bravant les fusiliers marins, le général Sandino tenait toujours la brousse. Bon gré, mal gré, Washington lâchait prise. En 1930, les élections haïtiennes, les premières depuis quatorze ans, avaient donné — il fallait s'y attendre — une majorité nationaliste ; l'année suivante, M. Hoover se décidait à rappeler le haut-commissaire, et à le remplacer par un ministre plénipotentiaire ; un traité, enfin (1932), a prévu la fin de l'occupation pour l'année prochaine, et les Haïtiens, ce dernier Nouvel-An, ont célébré bruyamment, par avance, « l'année de la libération ». Le Nicaragua est évacué depuis janvier 1933. Et voici maintenant Cuba, où, malgré les troubles, l'amendement Platt est resté sans effet, en attendant qu'on l'abroge...

Par rapport à l'Amérique latine comme à bien d'autres égards, l'avènement de M. Roosevelt marque la démission de l'impérialisme nord-américain. Une nouvelle doctrine se substitue à la doctrine de Monroe : on l'appelle déjà la « doctrine Hull », du nom du secrétaire d'État qui l'a formulée au Congrès pan-américain de Montevideo. « Les États-Unis ne chercheront plus à conquérir un seul mètre de territoire », a dit le président lui-même, reprenant à son compte une formule de Wilson ; et il ajoutait : « La politique précise des États-Unis s'opposera désormais à toute intervention armée. » Il convenait volontiers que jusqu'ici un « citoyen de quelque autre république aurait pu croire difficilement en l'altruisme de la plus riche république américaine ». Rien de plus clair. Et nous n'irons pas examiner si d'autres intérêts matériels n'ont pas joué

leur rôle dans ce désintéressement subit, si, en particulier, la protection de l'agriculture et de la main-d'œuvre nationale contre la concurrence étrangère n'est pas venue contrebalancer la politique d'expansion bancaire ; il nous suffit que cette politique ait pris fin, et que M. Franklin Roosevelt l'ait répudiée sincèrement. De cela nous pouvons être sûrs : et c'est en raison de cette honnêteté que, malgré ses tâtonnements et peut-être ses erreurs, l'expérience Roosevelt dure et marque vraiment une nouvelle ère.

Une dernière observation cependant. Lorsqu'il fut question de nos dettes envers l'Amérique, nous nous sommes imaginé qu'elles représentaient un problème entièrement nouveau. Il n'en était rien. Ce fut la politique constante de Wall Street de fournir des prêts onéreux aux nations dans le besoin, quitte, ensuite, à créer des circonstances telles qu'elles ne puissent s'acquitter, et à en profiter pour leur imposer une tutelle. Accusons-nous les États-Unis d'un pareil machiavélisme à notre égard ? Nous n'irons pas aussi loin ; nous dirons seulement que, l'occasion s'offrant, la tentation était grande, que les habitudes prises la renforçaient, et qu'un geste désintéressé a pu fort bien dégénérer en une méthode d'exploitation ; les plus chimétiques des Américains ont pu songer à se subordonner l'économie européenne, comme ils avaient fait de l'Amérique latine ; les plus réalistes nourrissaient peut-être l'espoir qu'un jour les Antilles françaises et anglaises serviraient de monnaie d'échange, et leur permettraient de boucher la dernière brèche ouverte sur Panama... Mais la crise est venue.

Sans doute, le repliement américain n'est pas total. La flotte garde ses bases de Panama, de Guantanamo, de l'île des Pins ; un commissaire américain garde le contrôle des finances haïtiennes et dominicaines ; pour combien de temps ? une seule chose paraît sûre : l'esprit a changé, et c'est ce qui compte.

AUGUSTE VIATTE.

DOCUMENTS

Discours du Chancelier Hitler

aux Étudiants, 7 février 1934

La Deutsche Allgemeine Zeitung (7-2, soir) *donne le texte suivant du discours que le chancelier Hitler a prononcé, à Berlin, le même jour, devant une assemblée d'étudiants, à l'occasion de la promulgation de la nouvelle « Constitution des étudiants ».*

Mes étudiants allemands et étudiantes allemandes !

Au cours des longues années qui ont vu la lutte soutenue en Allemagne par le mouvement national-socialiste pour arriver au pouvoir, on a entendu dire parfois dans beaucoup de milieux, qui n'étaient pas tous malveillants, qu'il était regrettable que cette lutte amenât une perturbation dans toute notre existence. On semblait notamment déplorer que l'on vînt ainsi à discuter au foyer familial des problèmes de nature, pensait-on, à détendre plutôt qu'à resserrer, dans bien des cas, les liens conjugaux. Mais ce qui effrayait le plus, c'était le fait que la jeunesse notamment semblait tellement empoignée par la force des nouvelles idées qu'elle en oubliait, croyait-on, les autres tâches plus importantes du jour et menaçait ainsi de se trouver trop fréquemment en opposition avec la famille et l'école...

Or, peut-on considérer comme néfaste le fait que tout un peuple est absolument capté par une idée bien définie ainsi que les conséquences de ce fait ? La réponse est facile à faire. Ce qui peut être nuisible, ce n'est pas qu'un

peuple se donne avec fanatisme à une idée, ce sont seulement les conséquences d'une idée qui serait fausse et par conséquent nuisible...

Qui voudra reprocher à la jeunesse d'un peuple qui est aux prises avec pareille détresse de s'y donner chaleureusement et même de s'y consumer? Inconsciemment, chez ces jeunes hommes dont les sens et l'esprit ne sont pas encore parvenus à leur stade complet de formation, une idée s'impose et domine, à savoir qu'il interviendra une décision qui marquera peut-être pour plusieurs décades, peut-être aussi pour des siècles dans la vie future de la nation. Dans ce cas, l'instinct, dans sa simplicité intacte, saisit ce que l'entendement formé ne perçoit peut-être plus. Qui pourrait sérieusement songer à déplorer que le départ, en 1914, des jeunes classes de nos universités ait interrompu les études? Il y a, dans la vie des peuples, des années où se pose et se tranche, pour des siècles à venir, la question de vie ou de mort...

Le fait que le cours normal de la vie bourgeoise doive nécessairement en souffrir à plusieurs égards est hors de proportion avec le gain définitif. Quelle importance y a-t-il à ce que cette lutte pour une nouvelle conception du monde produise d'une façon passagère des tensions dans différents milieux de la nation, si l'avenir de la nation s'en trouve consolidé, renforcé d'une façon inouïe? Quelle importance y a-t-il à ce que des jeunes gens se trouvent en opposition avec leurs parents, si leur action contribue à édifier une nouvelle communauté pour des siècles, et par conséquent à renforcer davantage la vie future de la nation avec toutes ses cellules qui sont les familles? Quelle importance y a-t-il à ce que maîtres et élèves ne se comprennent peut-être pas pour un temps, si, de cette période de *Sturm und Drang* d'une jeunesse enthousiaste, s'élèvent les fondations d'une nouvelle formation intellectuelle pour l'avenir? (*Applaudissements.*)

Toutes les idées vraiment grandes qui mettent le monde en branle ont fanatisé les hommes. Les idées reli-

gieuses ont pu occuper les esprits pendant de longues périodes à un tel point que tous les autres aspects de la vie passaient à l'arrière-plan. Si regrettable que ceci puisse paraître actuellement aux concitoyens avides de tranquillité ou à ceux qui se donnent un rôle d'observateurs, il s'est créé pour la vie sociale des hommes, et pour des siècles, des bases sans lesquelles il serait inconcevable de pouvoir établir et maintenir de larges communautés humaines. Cela vaut pour toutes les véritables révolutions d'idées et de doctrines.

DÉCLARATION DE M. FRICK

sur la constitution des étudiants le 7 février 1934

(Voelkischer Beobachter, 8-2)

Après le Führer, le Dr Frick, ministre de l'Intérieur du Reich, prit la parole en ces termes (Note du V. B.) :

Étudiants ! Vous avez entendu ce que le Führer attend de vous. Il vous a donné aujourd'hui la loi selon laquelle vous devrez agir désormais. La constitution que je promulgue aujourd'hui est la forme qui doit vous aider à réaliser la volonté du Führer.

Les étudiants allemands de l'enseignement supérieur, dans tout le domaine de la langue allemande, sont groupés dans la *Deutsche Studentenschaft*, les étudiants allemands des écoles techniques dans la *Deutsche Fachschulschaft*. Ces deux groupements forment ensemble l'Association (*Reichsschaft*) des étudiants de l'enseignement supérieur et de l'enseignement technique. Chacun de ces trois groupements reçoit une constitution particulière, et les trois constitutions forment une œuvre d'ensemble. Toutes les dispositions contenues dans ces constitutions servent à la tâche d'ensemble assignée aux étudiants de l'enseignement supérieur et de l'enseignement technique.

La constitution de la *Deutsche Studentenschaft* fixe notre tâche comme suit :

« La *Deutsche Studentenschaft* représente l'ensemble des étudiants. Elle est garante que les étudiants remplissent leurs devoirs dans leurs écoles, dans le peuple et dans l'État. Elle a notamment pour tâche de préparer les étudiants, par l'obligation du service dans les sections d'assaut et du service de travail, ainsi que par l'éducation politique, à devenir des hommes allemands conscients de l'honneur et aptes à la défense, capables aussi de servir dans le peuple et l'État avec désintéressement, et en étant prêts aux responsabilités. Par la collaboration vivante aux tâches de l'enseignement supérieur, elle assure l'union indissoluble du peuple et de l'enseignement supérieur, et la continuité du recrutement d'une jeunesse universitaire prenant racine dans le peuple, vigoureuse de corps et d'âme, et apte à la vie intellectuelle. Elle groupe les étudiants allemands dans le Reich et au-delà des frontières, et entretient des relations dignes avec les associations d'étudiants étrangères et avec les hôtes étrangers de nos écoles d'enseignement supérieur. »

L'instruction pour la défense incombe à l'Office universitaire des sections d'assaut.

L'éducation politique des étudiants allemands est confiée à la Ligue des étudiants allemands nationaux-socialistes.

Dans le cadre de sa tâche, la *Deutsche Studentenschaft* est chargée elle-même et responsable de ses propres affaires. A l'exclusion de toute division, même confessionnelle, elle sauvegarde l'unité et la cohésion du travail des étudiants...

En outre, le décret du Reich exprime que cette autonomie des étudiants n'existe pas pour eux-mêmes, mais pour les buts supérieurs du peuple et du Reich. La *Studentenschaft* n'est pas à elle-même son but : elle est au service du peuple et du Reich. Elle manquerait à son rôle

et dégénérerait en une organisation futile si elle voulait, satisfaite d'elle-même, limiter son activité aux étudiants et aux écoles d'enseignement supérieur, si elle voulait se borner à délimiter l' « état » des étudiants par rapport à d'autres, et à rendre possible pour les étudiants de vivre entre eux.

La tâche de la *Studentenschaft* consiste tout au contraire à surmonter le péril de la séparation entre l'étudiant et le peuple. Elle doit prendre l'étudiant qui ne fait qu'étudier, qui ne vit que pour ses études spéciales, qui n'a d'autres relations que celles de ses camarades d'association, le tirer de l'horizon étroit de la salle de cours, de sa spécialité, de sa corporation d'étudiants, et le replacer sans cesse dans l'ensemble de son université, du peuple et du Reich. Elle doit le tirer du monde abstrait des concepts et de la réflexion scientifique, pour le ramener sans cesse à la réalité du peuple, afin qu'il en dégage le sens même des études et de sa profession future. Elle doit lui montrer constamment que l'école ou l'université n'est pas un monde fermé et se suffisant à lui-même, et qu'il ne peut se rendre apte à son activité future dans le peuple qu'en prenant part pendant ses études à toute l'ampleur et la profondeur de la vie du peuple allemand.

A TRAVERS LES REVUES

L'hérésie raciste

Gobineau est, pour notre grand dam, un des penseurs les plus actuels de notre Europe 1934, et l'on comprend que la *Nouvelle Revue Française* lui ait consacré en février un numéro spécial, fort attachant. On y trouve des études, souvent très discutables, comme celle de M. Élie Faure, généralement excellentes, comme celles de M. Bernard Fay sur « Les légendes du Comte de Gobineau », de M. Ernest Seillière sur « La philosophie religieuse de Gobineau » ou de M. P. Masson-Oursel sur « Gobineau et la logique de l'Asie ». J'en veux retenir seulement la brève note de Keyserling « Réflexions sur Gobineau » qui attire notre attention sur les conséquences lointaines de ce renouveau de gobinisme :

Quel est le ferment que Gobineau a introduit dans l'évolution historique? *Précisément la conscience de la race.* Ce n'est pas l'idée « intellectuelle » de la prétendue supériorité de telle race qui importe ici, mais le fait que la race *en tant que telle* a une valeur.

Peu importe, en effet, — je parle des résultats, — la vérité objective de la supériorité d'une race, c'est la conscience subjective qu'elle en prend qui est grave. Élément du subconscient que le catholicisme ne saurait approuver, mais qu'il ne doit pas non plus négliger :

Ce ferment de la conscience de la race doit sa virulence actuelle sans doute surtout au fait qu'à partir de la Révolution Française l'opinion publique a presque totalement négligé ce facteur; négligence qui forcément en a renforcé la puissance dans les bas-fonds du subconscient. Mais il y a autre chose encore : par réaction contre l'intellectualisme du dernier siècle, toutes les forces irrationnelles de la vie s'affirment avec une puissance nouvelle.

Et très logiquement Keyserling en conclut :

Ce qui s'est passé en Allemagne se passera à coup sûr, d'une manière ou d'une autre, en Chine et aux Indes également... Il me semble qu'il faut compter désormais avec la croyance en la race telle quelle comme avec un des facteurs de l'histoire de demain.

L'Allemagne d'aujourd'hui est essentiellement raciste. Si elle réussit à se relever durant les prochaines dix années — et je crois qu'elle le fera —, l'idée raciste aura fait ses preuves historiques; vraie ou fausse, elle sera « arrivée ». Alors inévitablement, par métamorphose de contact, d'autres peuples participeront, à la longue, aux mêmes tendances et idées, dont, par conséquent, le prestige ira augmentant.

On conçoit que le catholicisme s'inquiète de ce qui sera peut-être la grande hérésie de demain. Le nationalisme, appuyé sur cette théorie raciste et poussé à ses ultimes conséquences, est, en effet, un danger terrible pour la civilisation. L'Église en mettant à l'index les ouvrages de Rosenberg et de Bergmann l'a nettement marqué. *L'Osservatore Romano* commentait ainsi cette décision :

On peut concevoir le nationalisme comme une déformation du patriotisme. Dans ce cas, la raison naturelle et la raison chrétienne s'accordent pour le proscrire. Si, au contraire, on fait du nationalisme un prête-nom du patriotisme, ce n'est pas la chose en soi qui est blâmable, mais ses défauts et ses excès. Considérons comme raisonnable et juste le sentiment de nation et déplorons le contraire.

Et ce grave avertissement qui semble déjà peut-être dépassé et qu'on relira plus tard avec un remords :

La période que nous traversons est une période de révision profonde : ou bien les hommes et les nations ouvrent les intelligences et les cœurs à des accords fraternels, ou ils vont à la ruine commune.

Le chemin est déjà pris, et nous courons à l'abîme. Ce ne sont pas d'ailleurs les pacifistes qui nous en détourneraient, car l'organe du Saint-Siège ajoute :

Aux excès du nationalisme répondent les erreurs et les horreurs d'un internationalisme dont le but est l'utopie et dont le moyen est le crime parce qu'il est fondé sur la négation absolue des principes et des aspirations de l'Évangile. Or attaquer l'Évangile au nom de la race revient à abattre la première des digues contre le flux du désordre, car les mesures de police, comme les interventions chirurgicales, ne touchent pas à l'âme, et *c'est l'âme de la société qui est malade.*

Et c'est nous, catholiques, qui la devons guérir, ou bien nous aurons trahi notre mission.

Memento

Études, 5 mars 1934. — Jean Rimaud, *L'opinion et les responsabilités.*

Les exploits d'un Stavisky auraient été impossibles sans de hautes complicités. Celles-ci, cependant, n'auraient pas suffi sans de multiples défaillances que l'opinion nous semble avoir tort de négliger par peur que l'attention aux moindres coupables ne la distraie des grands criminels.

Robert d'Harcourt, *La bataille pour la jeunesse en Allemagne.*

Politique, février 1934. — *Journées révolutionnaires.*

Il y a malheureusement de grands risques pour que, si le ministère actuel ne franchit pas la passe difficile, il épuise les dernières possibilités de gouvernement parlementaire; nous pourrions alors connaître de longs mois d'anarchie et de guerre civile.

L'Illustration, 3 mars. — Ludovic Naudeau, *Les événements de Vienne et leur explication.*

PHILOSOPHIE ET SCIENCES

E. ROLLAND.
Directeur au Grand Séminaire de Merville.

Science et Morale.

Importance capitale de cette question des rapports de la connaissance et de l'action. Nous l'avons précédemment envisagée au point de vue de la politique. L'application se fait ici à la vie économique.

A. VINCENT. *Un témoignage sur les primitifs.*

Tempête chez les ethnologues à propos des pygmées...

L. DUMESTE, O.P. *Palestine.*

Géographie physique et historique.

M. DE GANDILLAC. *L'adolescence d'Auguste Comte.*

... et l'annonce de la philosophie positiviste.

Science et Morale

Le rapport entre science et morale vaut d'être considéré de près, à cause des questions délicates qu'il soulève. La morale est-elle une science (1) ; et en quel sens doit-elle être considérée comme science ; dans quelle catégorie de sciences la ranger ? Le terme « morale » n'exige-t-il pas lui-même une distinction, suivant qu'il s'agit de spéculation morale ou d'application pratique ? Par ailleurs, est-il légitime de soustraire la science au contrôle moral ? Et que deviendra alors la compétence universelle de la morale, qui paraît devoir régler toute activité humaine ? Aura-t-on le droit de réclamer l'autonomie, par rapport à la morale, de finalités économiques ou pédagogiques ? Il y a intérêt à examiner ces divers problèmes, pour ébaucher une solution et déterminer les compétences respectives.

Connaître et Agir

Il faut rappeler d'abord, dans cette vue, quelle distinction existe entre connaître et agir. Certaines philosophies, d'un intellectualisme excessif, ont voulu voir dans la spéculation la forme suprême, et même unique, de l'action. Cependant, si l'on entend par action le fait, pour les

(1) Quelques définitions de termes s'imposent au début de cet exposé. On peut entendre par science une systématisation spéculative de données rationalisées, et réserver à l'art tout le domaine de l'application concrète et individuelle, régie par la connaissance scientifique ou par un simple empirisme. Entre la science et l'art, il y a place pour la technique, qui sera définie au cours du développement. Dans certaines matières, la confusion est fréquente entre science et technique ; ce qui cause de faciles équivoques dans la discussion.

tendances humaines, de s'orienter vers le bien et d'en rechercher la possession, il faut convenir que réellement la spéculation en diffère. Dans son effort spéculatif, l'être tend à s'assimiler à lui-même l'objet qu'il tâche de connaître ; c'est d'un enrichissement solitaire et égocentrique qu'il s'agit ; le mouvement se dessine du dehors au dedans. L'appétition, au contraire, s'exerce du dedans au dehors ; et c'est l'être, ici, qui tend à s'assimiler à l'objet de son désir. L'amour trouve la ressemblance déjà faite ou tend à la créer. Et s'il vise à l'unité, c'est d'unité à deux qu'il s'agit, dans une communication mutuelle des âmes qui s'enrichissent l'une de l'autre. L'action, ainsi entendue, garde, en face du connaître, son caractère irréductible.

Il est bien vrai d'ailleurs qu'ici et là c'est le même être humain qui, dans son unité vitale, produit deux opérations distinctes ; et voilà pourquoi il n'y a jamais appétition pure sans connaissance, ni connaissance sans appétition. Les deux coexistent, se supposent l'une l'autre, s'impliquent mutuellement. Comment pourrait-on rechercher ce qu'on ne connaîtrait pas ? Et peut-on concevoir une appétition brute chez un être raisonnable, c'est-à-dire le fait de tenir un bien ignoré par la raison ? Et par ailleurs, peut-on oublier que l'opération par laquelle nous connaissons est une activité humaine, que le connaître apparaît aux tendances raisonnables comme objet de désir ? A chaque instant, c'est bien le même être qui est à la fois, dans son unité, agissant et connaissant. Il ne s'ensuit nullement que l'on puisse supprimer la distinction réelle entre agir et connaître.

Connaître et agir humains

Mais c'est du connaître et de l'agir humain qu'il s'agit ici : et c'est leur caractère essentiel qu'il convient d'indiquer. L'homme est un être raisonnable. La connaissance spécifiquement humaine, c'est la connaissance

rationnelle ; rationnelle aussi l'appétition humaine qui suit le mouvement de la raison. Et c'est ce caractère rationnel qui précisément fait échapper l'activité humaine à la nécessité d'une détermination unilinéaire. Voilà pourquoi cette activité exige l'intervention de normes qui en règlent l'usage. Les puissances purement sensibles, dans l'être vivant qui n'a pas la raison, ne présentent rien de tel. La connaissance, l'appétition purement sensible, renferment en elles-mêmes leur règle infaillible, qui ne permet pas à l'activité animale de s'égarer. Mais dans l'homme il n'est aucune opération qui n'ait à quelque degré la marque spécifique de l'homme. Les facultés sensibles, qui sont bien à distinguer chez lui des facultés spirituelles, ne sauraient s'exercer sans qu'intervienne un élément rationnel, mais parfois à degré si infime que l'intervention demeure inaperçue. Et c'est en raison de la nécessité d'un contrôle rationnel sur toute l'activité humaine que s'introduit l'erreur ou la perversion, dans la connaissance ou l'appétition, dès que ce contrôle vient à faire défaut.

Pour s'exercer correctement, pensée et appétition humaine supposent existantes et connues des normes rationnelles qui viennent indiquer au sujet la voie qui mène au vrai, au bien.

Logique et Morale

Ainsi se révèle la nécessité de sciences humaines qui aient précisément pour objet de systématiser, d'un point de vue rationnel, les normes de la pensée, les normes de l'action : c'est-à-dire d'une logique et d'une morale. On peut les appeler sciences normatives, ou si l'on préfère, sciences de normes. Elles se proposent de découvrir, d'enchaîner, en les expliquant et en les justifiant, les règles de la spéculation et de l'action, dont l'observation mènera à une connaissance vraie, à une action moralement bonne. Tout le domaine spéculatif est

assujetti à un contrôle logique, tout le domaine appétitif à un contrôle moral.

Il faut d'ailleurs bien entendre ici ces deux termes de logique et de moral. Il y a une science logique et une science morale, auxquelles sont annexés respectivement des arts qui en règlent l'application. Et de même que dans la réalité connaissance et appétition se mêlent, ainsi y a-t-il mutuelle implication et subordination réciproque de la logique et de la morale. L'art logique, en effet, relève de la morale en tant qu'il représente une activité humaine en exercice ; la science morale (1) relève de la logique, en tant qu'elle représente une spéculation. Science logique, art moral, en revanche, sont strictement autonomes.

Science et Art. Technique

Quelle est alors la situation des sciences de faits soit physiques, soit moraux ; et quel rapport soutiennent-elles en conséquence avec la morale? A chacune de ces sciences qui usent de méthode inductive (ce qui n'exclut pas

(1) Il est assez difficile et délicat de délimiter exactement à propos de la morale la part de la science et la part de l'art. Ce qu'on appelle morale générale, morale spéciale, constitue assurément le domaine de la science morale. Morale économique, morale pédagogique, au contraire seraient à considérer comme des applications qui relèvent de l'art moral. C'est la prudence qui intervient chaque fois qu'il s'agit de régler concrètement l'action humaine, en tant que telle, c'est-à-dire en tant que volontaire : *recta ratio agibilium*. L'art, au sens strict, s'oppose à la prudence et se préoccupe de la réalisation extérieure : *recta ratio factibilium*. On peut cependant, en un sens plus large, employer l'expression d'art moral : en tant que l'application concrète d'une norme est à distinguer de sa définition abstraite. Il n'y a pas, par ailleurs, à indiquer en morale la zone de la technique : celle-ci coïncide précisément avec la science elle-même, parce que la science morale a pour objet de systématiser les normes de l'action humaine. S'il faut maintenir à propos de la morale la prétention scientifique, c'est pour échapper à l'équivoque, et empêcher qu'on en fasse un donné irrationnel, qu'on établirait arbitrairement, ou un donné suprarationnel que seule pourrait fournir une révélation.

le recours au syllogisme), et sont soumises aux règles de la logique, est annexé un art qui régit leurs applications respectives. Et s'il suffit au savant, comme tel, d'être bien doué pour la spéculation, il faut faire appel, pour la pratique de l'art, en plus de la compétence scientifique, au sens du réel, plus difficile à acquérir, impossible à suppléer.

Toute science de fait suppose, dans le domaine qu'elle prétend étudier, un déterminisme, plus ou moins rigoureux, suivant l'objet qui est en cause. Autre assurément le déterminisme qui règne en physique, autre en biologie, autre en psychologie ; autre encore en économie. Mais dans ces domaines scientifiques différents, il y a cependant une systématisation possible de faits qui permette d'en indiquer le comment. Il y a possibilité de découvrir par induction les formules plus ou moins rigoureuses, qui exprimeront les connexions nécessaires et générales entre antécédents et conséquents. Il y a de plus, sur le terrain de l'activité biologique, ou proprement humaine, à organiser une classification des différents types d'organisation.

Ce qui est à noter, à propos de ces sciences de faits, c'est la distinction radicale, absolument essentielle, et parfois méconnue, entre l'effort proprement spéculatif et scientifique, qui vise au connaître ; et l'effort de réalisation pratique qui relève de l'art.

On pourrait peut-être marquer, entre science et art, la place de la technique. Celle-ci représente une systématisation rationnelle de règles en vue de certaines fins spéciales. Et ainsi le caractère normatif lui est-il essentiel : elle indique ce qu'il faut faire.

La technique n'est pas sans rapport avec la science : elle use en effet de la connaissance des lois induites des faits. Elle suppose donc constitué et étudié le point de vue de l'efficience. Elle se réfère à la connaissance du comment. Mais en réalité elle invertit le point de vue scientifique : et à la question : « Comment le conséquent

résulte de l'antécédent », elle en substitue une autre : « Quel est le moyen apte à produire tel résultat déterminé ? » Il n'est plus question d'efficience stricte, mais de finalité. L'explication scientifique prise en elle-même ne l'intéresse pas ; elle se propose d'indiquer les moyens à employer en vue de certaines fins.

Ces moyens, elle les organise d'un point de vue rationnel et général pour la réalisation hypothétique de buts définis. Elle constitue une schématisation de réalisations possibles dont elle étudie le mécanisme. Elle est à mi-chemin entre le connaître et l'agir : Elle représente en effet une systématisation rationnelle des règles en vue de l'action. Alors que la science est une systématisation purement spéculative, qui vise au pur connaître ; alors que l'art est une application immédiatement pratique, parfois empirique, d'une règle ; la technique, elle, prétend, d'un point de vue vraiment rationnel, utiliser les conclusions de la science et organiser systématiquement une production : son caractère rationnel et général la rapproche de la science, elle est toute voisine de l'art par son caractère normatif et sa préoccupation de réalisation pratique.

Une telle distinction aboutit à mettre la science à sa vraie place, à éviter de mettre au compte de la science, qui est une spéculation, ce qui en réalité relève de l'agir et fait intervenir des normes pratiques. On comprend à ce point de vue qu'on peut, sans inquiétude, et sans compromission, reconnaître avec le sociologisme le caractère amoral de la science en tant que science (1). Le connaître relève uniquement d'un contrôle logique.

On n'aura pas, pour autant, la tentation de réduire la morale à une systématisation de faits, c'est-à-dire à une

(1) Qu'on voie bien, à ce stade du développement, ce que l'on accepte ici du point de vue positiviste, ce qui est, par ailleurs, inassimilable pour la doctrine traditionnelle. Pour le sociologisme, il n'y a de sciences que les sciences positives de faits : la morale normative ne serait donc pas une science, mais une pure idéologie

éthologie. Cette erreur, ainsi que le préjugé contre la notion de science normative, s'inspire en réalité d'une fausse critériologie : c'est qu'on n'admet pas la possibilité d'établir un donné rationnel transcendant à l'expérience. Dans cette voie, on irait, on devrait aller jusqu'à la suppression de la logique aussi bien que de la morale : car l'une et l'autre, à moins de perdre toute signification, doivent s'entendre de normatismes qui dominent le fait. D'un empirisme radical, on ne fera jamais sortir une règle d'action : Durkheim en a fourni la preuve en essayant vainement de définir, à son point de vue, le normal et le pathologique.

Un réalisme métaphysique, en revanche, n'éprouve nulle difficulté à rendre raison des normes qui s'imposent à l'activité humaine. Et on garde le droit de maintenir entre le connaître, amoral, et l'agir humain, qui nécessairement a caractère moral, la distinction qui s'impose.

Technique et morale

Si la science, en tant que telle, est amorale, toute technique, en revanche, tout art, parce qu'ils se placent sur un terrain finaliste, sont soumis au contrôle de la morale. Alors que tout effort spéculatif relève des normes logi-

— ce qui est en accord logique avec l'agnosticisme métaphysique de cette philosophie. Ainsi la morale scientifique se confond pour eux avec l'éthologie, dans laquelle ils distinguent avec raison une partie spéculative proprement scientifique : science des mœurs, et une partie pratique : « l'art moral rationnel ». Il y aurait lieu de tenir le plus grand compte de cette dernière distinction en tout domaine, celui de la morale normative non excepté : mais à la condition, bien entendu, de réserver l'existence d'une morale rationnelle normative, que seule empêcherait d'admettre une critériologie négative. Autre chose, en matière de morale normative traditionnelle, la question logique de connaître, à partir d'un donné métaphysique, les normes de l'action; autre chose d'appliquer ces mêmes normes en vue de réalisations proprement humaines. « L'art moral rationnel » du sociologisme, c'est-à-dire la partie pratique de l'éthologie qui vise à des applications sociales, relève lui-même du contrôle de la morale, dont il doit respecter les normes.

ques, tout effort pratique relève de la règle du bien, et par conséquent de la morale (1). C'est que la morale a pour objet la Fin, et qu'elle a à apprécier, en fonction de la Fin, non seulement toute action concrète, mais toute finalité particulière, ou même spéciale. Si l'on admet la légitimité du normatisme pratique, comme celui du normatisme logique, il faut reconnaître l'impossibilité de définir aucune finalité humaine (relevant par exemple de la technique économique ou politique) séparément de la finalité morale. Il ne saurait être question d'indépendance ; il ne saurait même s'agir, à examiner rigoureusement les choses, d'autonomie. La prétendue autonomie d'une finalité économique par rapport à la morale vient en réalité ou d'une négation de la morale normative traditionnelle, ou d'une confusion entre la partie scientifique de l'économie, et la partie proprement technique, à moins qu'elle ne résulte d'une considération superficielle de la matière en question. La morale, dans l'organisation de ses propres finalités, contrôle et informe légitimement toute autre finalité sans exception, de portée spéciale ou individuelle. Elle embrasse la totalité de l'agir humain, qu'elle prétend à juste titre apprécier et régler de son point de vue.

Raison de la distinction

Cette disjonction entre la partie technique et la partie scientifique d'une même discipline, l'une contrôlée et informée par la morale, l'autre amorale et relevant simplement d'un contrôle logique, s'impose pour une double raison. Il faut d'une part maintenir l'indépendance de la science et de la compétence spéciale, dans leur ordre. Et il faut sous ce rapport signaler des erreurs qui sont parfois

(1) Il s'agit ici de la morale en tant qu'art, considérée dans ses applications. Mais l' « art moral » est lui-même en connexion étroite avec la science morale, qui détermine spéculativement et systématise les normes.

commises. On croit pouvoir, par exemple, suppléer à la connaissance d'une matière technique, par la simple application des règles morales. En réalité on ne tient qu'un seul des deux termes du rapport ; et on est hors d'état de faire, entre la norme et le moyen technique à mettre en œuvre, la jonction qui s'impose. Il faut un minimum de connaissances spéciales pour porter en une matière spéciale un jugement moral. Vouloir intervenir dans le domaine proprement scientifique au nom du primat de la morale, ou vouloir contrôler moralement une organisation technique, sans connaitre au préalable le minimum de notions spéculatives qui permettent de comprendre le mécanisme d'une opération, c'est commettre une confusion grossière et un abus de pouvoir.

Mais il faut aussi, par ailleurs, ne rien sacrifier du contrôle moral sur la totalité de l'agir humain. Et l'erreur ne serait pas moindre de prétendre affranchir une technique comme telle (à bien distinguer de la science corrélative) du normatisme moral. Au point de vue traditionnel, cette façon de voir n'est aucunement recevable. La notion de prudence, telle que saint Thomas l'enseigne dans la II^{a} II^{ae}, se refuse absolument à laisser se constituer des finalités techniques autonomes. Il y a une prudence politique, une prudence économique, une prudence militaire : qui toutes sont à considérer comme des parties subjectives de la même vertu morale de prudence. Dès qu'une application est en vue, de loin ou de près, sur le plan de la technique ou de l'art, il faut que la morale intervienne et fasse agir la prudence afin de régler, d'un point de vue supérieur, l'action humaine qui va être posée.

On voit donc bien l'inconvénient qu'il y aurait à mêler deux points de vue aussi différents, à propos d'une science de faits, que le point de vue proprement scientifique, spéculatif, et que le point de vue technique ou artistique, finaliste. Ou bien on tendra à définir des finalités spéciales à part de la morale, sur le plan politique ou économique par exemple. Ou bien on tendra à faire dépendre le

connaître, comme tel, de la morale ; et à fausser l'information. Ce sont deux erreurs inadmissibles. La science relève de la logique, l'action relève de la morale : ce sont deux domaines distincts, encore que la réalité manifeste toujours en même temps l'exercice de la pensée et l'exercice de l'appétition. A chacune sa compétence propre. Ce n'est pas faire honneur à la morale de lui attribuer ce qui ne lui revient pas. Mais il serait faux et dangereux de lui refuser ce qui lui revient de plein droit.

Application à l'économie

Ces remarques générales pourraient s'appliquer à n'importe quelle science de faits, qui se prête à des réalisations pratiques. Peut-être sera-t-il utile d'indiquer quel usage on en peut faire en ce qui concerne la science économique.

Il y a une science économique purement spéculative, qui s'attache à comprendre le mécanisme des phénomènes économiques et à découvrir les connexions nécessaires entre antécédents et conséquents. Son objet est donc le déterminisme spécial à tous les faits qui intéressent la production des biens matériels, à la circulation et à l'échange des richesses. Ce déterminisme est assurément moins rigoureux que celui qui règne en physique ou même en biologie ; il est réel cependant. Quelle relation constante existe entre tel mode d'impôt et la prospérité d'une nation, entre tel régime de propriété et la productivité des terres, entre le profit et l'exploitation du capital : voilà quelques-unes des questions que se pose l'économiste et qu'il essaie de résoudre.

Il doit encore étudier, pour en essayer une classification, les différents types d'économie ; leur relation avec les autres conditions du milieu social. Il peut tâcher de découvrir en quel sens s'oriente l'évolution, et quelle correspondance existe entre tel stade du développement dans une série donnée, tel autre dans une autre série.

Une société nomade n'aura évidemment pas les mêmes régimes de propriété, de rémunération, d'échange qu'une société parvenue à une civilisation matérielle très compliquée. Par tout un aspect des problèmes qu'elle examine, la science économique confine à l'éthologie.

Dans l'étude de ce déterminisme économique, dans la classification rationnelle des économies, n'intervient aucun jugement de valeur, aucun normatisme (1). L'économiste peut bien être amené à découvrir, comme le biologiste, des finalités à l'intérieur des phénomènes qu'il explique et systématise. Il n'a pas, comme savant, à porter un jugement normatif sur ces phénomènes. Il n'est question, sur ce plan ainsi défini, ni d'orientation, ni de réglementation. On ne se demande pas quelle est la finalité de la richesse, quel mode de travail et de salaire est le plus convenable. On se contente d'étudier un mécanisme d'une façon purement objective et amorale ; comme on pourrait étudier celui des faits psychologiques, des faits qui intéressent la pédagogie.

Ce n'est pas que la question de finalité n'ait à se poser à propos des faits économiques et des biens matériels. Assurément il y a une orientation possible, convenable, nécessaire à donner à la production ; il y a à régler la répartition des richesses. Et à ce propos, il y a à formuler des appréciations normatives qui commandent les applications. Mais c'est l'affaire de la technique économique, non de la science comme telle. La technique suppose d'ailleurs une connaissance du déterminisme scientifique.

C'est une erreur de confondre les deux étapes. Il n'y a nullement à craindre qu'on sacrifie à pareil point de vue les interventions légitimes et nécessaires de la liberté, au nom du déterminisme économique. Le libéralisme, par

(1) Ceci ne veut pas dire que la science économique pure peut étudier les phénomènes de la production, de l'échange, comme de simples faits de l'ordre physique, sans tenir compte de leur caractère humain. A ce point de vue matérialiste, on se rendrait impossible toute explication vraie et profonde.

exemple, a péché non par excès de déterminisme, mais par fatalisme, ce qui est tout différent. Il a considéré que les lois des phénomènes économiques, laissées à elles-mêmes, devaient produire une harmonie aussi parfaite que possible dans le domaine de la richesse ; qu'il n'y avait par conséquent qu'à laisser faire les libertés individuelles sans intervenir socialement. Il a absorbé la technique dans la science, et en confondant l'une et l'autre, il a indûment introduit sur le terrain scientifique un postulat finaliste qui n'était pas de mise. Il a sous-entendu que la fin de la science économique n'était autre qu'une production toujours plus perfectionnée des richesses. Là se trouve précisément l'erreur. Et sans doute la crise actuelle suffirait à convaincre ceux qui en douteraient encore.

Qu'il ne suffise pas, pour éviter des catastrophes, de produire au maximum, par des procédés toujours améliorés, et à des prix toujours moindres, les objets matériels : les événements qui se déroulent aujourd'hui dans le monde suffisent à le prouver. Ce n'est qu'un aspect d'une question très complexe. Et la technique économique, qui touche de très près à des réalités personnelles et à des finalités humaines, doit nécessairement se préoccuper d'une réglementation qui mette en œuvre, de la façon convenable, la connaissance scientifique des lois. Que la rationalisation soit cause de chômage : voilà ce que révèle la science. Au technicien de régler en conséquence le mouvement de la rationalisation et de se préoccuper, sur le plan humain de l'économie, des phénomènes qui en résulteront.

C'est une erreur grossière de négliger l'élément humain qui intervient dans la technique économique. Négliger la psychologie du producteur, oublier qu'on a affaire à des valeurs morales, familiales, religieuses, nationales, c'est pécher par simplisme et se vouer à de cruelles déconvenues ; c'est aussi préparer des événements douloureux et dangereux. L'histoire économique du XIXe siècle en offre

d'abondantes illustrations. La crise récente suffirait à montrer que les simples intérêts matériels peuvent finalement être par là gravement compromis. Ce n'est pas le moindre intérêt de la dernière étude de M. Romier (*Disgrâce du capitalisme*) que de montrer l'impossibilité d'assurer un équilibre économique d'un point de vue purement matérialiste, qui prétendrait se passer de toute règle morale. Voilà ce que peut révéler l'examen purement objectif des faits. Mais le jugement à porter sur un tel désordre et l'indication du remède font intervenir la question de normes, à la fois techniques et morales (l'une et l'autre indissolublement). Ce n'est plus le point de vue de la science pure.

Ce n'est pas pour autant déprécier la valeur de cette technique économique qui s'essaie à systématiser les règles rationnelles en vue des applications pratiques de cet ordre. Il serait assez vain de se contenter en économie de spéculation pure : comme il serait assez inutile de connaître la science morale sans viser à des réalisations. Ainsi l'étude spéculative qui mène à la connaissance des lois et à la compréhension du mécanisme économique doit normalement servir à une systématisation rationnelle de normes pour aboutir à des transformations, pour permettre des améliorations dans les conditions matérielles de la vie humaine.

Cette technique économique, qui définit les finalités essentielles de la richesse et des phénomènes humains, sociaux, qui s'y rattachent, ne saurait cependant, par rapport à la morale, revendiquer ni indépendance, ni même autonomie. C'est qu'on ne saurait, admettant un normatisme pratique, faire aucunement abstraction du point de vue moral, à aucun moment, quand il s'agit d'indiquer, même de façon générale, une fin à l'action humaine. En tant que les faits économiques sont modifiables par la liberté, c'est-à-dire en tant qu'ils représentent des actions posées librement par l'homme, en tant qu'il y a une organisation à prévoir des finalités en question, il faut bien

que la morale puisse pénétrer jusqu'au fond par son contrôle, s'il y a une morale normative législatrice des actes humains. Qu'il y ait ici rencontre de notions scientifiques, dans leur mise en œuvre technique, et de normes morales : la chose est sûre. Qu'un accord doive intervenir entre la compétence spécialisée et la connaissance des règles supérieures : on ne peut le contester. Mais on ne voit pas la possibilité non plus, pour qui admet la conception traditionnelle de la morale, d'établir une finalité technique à part de la Fin, et de juger amoralement, d'un point de vue purement technique, des phénomènes économiques. A plus forte raison ne saurait-on admettre la possibilité d'un conflit réel entre finalités économiques et finalités morales. Un fait immoral, dans l'ordre économique, ne peut passer pour techniquement avantageux, qu'au regard d'un observateur superficiel. Il paraît tel parce qu'on considère seulement le plan inférieur des intérêts matériels. Mais la technique économique met en jeu des valeurs humaines, et demande qu'on juge des faits d'un point de vue totalement humain. Il arrive d'ailleurs que, sur le simple plan des intérêts matériels, on finisse par ressentir douloureusement le contrecoup de la violation de l'ordre intégral, qui se venge en vertu d'une loi d'immanence.

Si toute finalité technique doit être envisagée aussi d'un point de vue moral, inséparablement, et si la chose est évidente, traditionnellement, dans le domaine économique, il faut admettre que certaines techniques font intervenir beaucoup moins apparemment le contrôle d'une norme morale. Quand il s'agit d'applications purement mécaniques, consécutives à des lois physiques, on n'aperçoit pas à première vue quelle peut être la portée d'une intervention morale. Certaines finalités d'ordre général peuvent en effet apparaître comme indifférentes. Il faudrait envisager une précision plus grande dans les applications, pour que se manifeste le caractère proprement humain des finalités et des valeurs mises en cause. On

finirait par y arriver cependant ; et il est peu de techniques qui ne se trouvent à quelque moment, même dans leur généralité, en contact avec la règle morale. Le contact se produit nécessairement dès qu'il y a une action humaine à orienter et à définir.

In concreto, et par conséquent sur le terrain de l'art proprement dit, aucune finalité, aucune action humaine ne saurait passer pour indifférente. C'est l'enseignement formel de saint Thomas ; et une considération un peu réaliste de l'opération humaine suffit à la justifier. Ainsi, au moins sur le terrain de l'application concrète, faut-il recourir nécessairement à une règle morale qui permette de juger convenablement, de disposer correctement le moyen à mettre en œuvre. L'action la plus banale de l'artisan, la plus laïque en apparence du technicien : économiste ou politique, est incontestablement ou morale ou immorale, si du moins il s'agit d'une action vraiment humaine.

La tendance laïcisatrice, cependant, est visible dans certaines conceptions de la technique économique ou politique. Que le libéralisme économique, que le machiavélisme politique manifestent un retour à des conceptions païennes des valeurs humaines, un oubli flagrant du personnalisme chrétien, on n'en saurait douter. De part et d'autre, il y a l'insoutenable prétention, au nom de la science, confondue avec la technique, d'ériger en autonomies des finalités qui doivent obligatoirement se replacer dans le contexte des finalités humaines intégrales, et s'ordonner, en se subordonnant, à la Fin. Historiquement, c'est bien d'un laïcisme qu'il s'agit. Car c'est le christianisme qui avait enseigné le véritable sens des valeurs spirituelles ; et l'oubli des principes chrétiens a coïncidé exactement avec le mépris du droit et de la morale simplement naturels. Il y a donc là une erreur grave qui a été commise par une méconnaissance des directives chrétiennes. C'est le naturalisme qui doit être dénoncé à l'origine de cette tendance.

Une autre erreur, surnaturaliste celle-là, consisterait à prétendre régler par simple intervention d'un enseignement doctrinal, et du simple point de vue des normes morales, l'activité économique, sans tenir compte de la compétence scientifique requise en une telle matière. Ce n'est pas que le moraliste doive être nécessairement économiste pour blâmer certains abus évidents, ou recommander certaines pratiques strictement exigées par le droit naturel. Mais un minimum de compétence spéciale est évidemment souhaitable en pareille matière; et il s'impose dès qu'il s'agit d'apprécier du point de vue moral des faits un peu complexes. Pour les juger, il faut d'abord techniquement les comprendre.

Conclusion

La distinction ainsi rappelée entre science et technique maintient le primat absolu de la morale et son contrôle universel sur tout l'agir humain : ainsi permet-elle de garder dans toute sa rigueur la vérité du point de vue traditionnel. Celui-ci serait fâcheusement compromis par les confusions de compétences différentes : c'est l'inconvénient de certaines définitions de prêter à des confusions de ce genre. Et il importe sans doute de les clarifier, en disjoignant nettement le point de vue scientifique, amoral ; du point de vue finaliste, à la fois technique et moral. Quand il s'agit d'une science de faits, autre chose, irréductiblement, l'étude spéculative du comment, qui requiert seulement une réglementation logique; autre chose la disposition pragmatique de moyens en vue de réalisations concrètes, où il faut qu'intervienne obligatoirement une réglementation morale. C'est bien la distinction fondamentale du connaître et de l'agir qui semble commander toute la solution du problème.

E. Rolland,
Directeur au Grand Séminaire
de Merville (Nord).

NOTES ET RÉFLEXIONS

Un témoignage sur les primitifs

Le R. P. Trilles, ancien missionnaire au Gabon, a publié un ouvrage sur les *Pygmées de la Forêt Equatoriale* (1).

Les Pygmées étudiés par l'auteur se trouvent près des premières chutes de la Haute-Abanga, à quelques journées de marche de Lambaréné dans le Gabon français.

Ces négrilles, qu'il ne faudrait pas appeler des nains, car le nain est un être anormal, tandis que le Pygmée est un homme de petite taille (1 m. 20-1 m. 40) parfaitement constitué, représentent-ils la race humaine primitive? Il est impossible de répondre à cette question, mais ils disent d'eux-mêmes : « Nous sommes les petits, petits entre les petits, mais nous sommes les hommes, les maîtres du temps, les maîtres de la terre, les maîtres de tout. » Et encore qu'ils les brutalisent ou cherchent à se les soumettre, les nègres leurs voisins reconnaissent en eux les possesseurs du sol. Un fait d'ailleurs curieux à constater, c'est que ces négrilles ne sont pas des noirs : on distingue actuellement deux types différents, l'un, d'un jaune clair, plus petit et qui paraît être le plus ancien, l'autre davantage foncé et qui semble être un produit

(1) *Les Pygmées de la Forêt Équatoriale.* Cours professé à l'Institut Catholique de Paris, par le R. P. Trilles, missionnaire du Saint-Esprit. Préface du R. P. Pinard de la Boullaye. Introduction du R. P. Schmidt, Directeur du Musée Pontifical du Latran. Paris, Bloud et Gay, 1933, in-8° de XIV-350 pp., 5 planches.

Le R. P. Trilles a eu l'heureuse fortune de retrouver ces temps derniers les notes prises par lui en 1904-1905 sur la langue des Pygmées, et qu'il croyait égarées ou détruites. Nous espérons qu'il voudra bien en faire profiter quelque revue comme l'*Anthropos*. Ce sera tout profit pour la science.

métissé par le contact avec les bantous. Ce fait serait à rapprocher des constatations faites sur les négrilles asiatiques et océaniens.

Aux « Entretiens de Juilly », le regretté Père Lemonnyer, traçant les grandes lignes du cycle culturel primitif (simple cueillette et petite chasse), dépeignait un Pygmée idéal, monothéiste, d'une haute moralité, au dernier degré de l'échelle par sa vie sociale et économique, au sommet par sa vie morale et religieuse. Certains lui ont reproché « ce bon sauvage à la Jean-Jacques Rousseau », oubliant que, dans une large esquisse, il est impossible de fixer les mille traits secondaires que comporte la vie, oubliant surtout que l'idéal n'est pas de ce monde et que le type pur d'une race ne se trouve plus guère. Existe-t-il d'ailleurs encore des négrilles primaires? Le R. P. Trilles se pose la question et il ne la résout pas (1).

En réalité, c'est oublier ce que le R. P. Schmidt a répété inlassablement et que, malgré tout, si souvent, les critiques oublient, à savoir que le cycle culturel à l'état pur ne se retrouve plus, il est le fait d'une induction, mais il serait vain de vouloir le chercher dans tel ou tel groupe de primitifs, parce que des primitifs à l'état pur il n'en existe pour ainsi dire plus. Au cours des siècles innombrables, les relations se sont établies entre les groupements humains même les plus isolés, et qui dira l'influence

(1) Peut-être faudrait-il les chercher près des sources de l'Aïna, affluent de l'Oubanghi, dans les immenses plaines couvertes alternativement de roseaux et de forêts, et où se cachent, on le sait, des groupes de négrilles plus homogènes, mais que personne n'a pu jusqu'ici étudier. Tous les explorateurs sont d'ailleurs unanimes à reconnaître l'horreur que les Pygmées montrent à se laisser aborder, et la crainte qu'ils manifestent de voir l'étranger pénétrer dans leurs campements. Un explorateur cinéaste, M. Martineau, retour de Bangui, racontait récemment que, malgré les dénégations de l'administrateur, il avait réussi à trouver un village pygmée. Il comble les négrilles de cadeaux, revient le lendemain, mais les Pygmées avaient brûlé leurs huttes et s'étaient enfuis de la forêt sans qu'on pût même deviner la direction qu'ils avaient prise.

que peut avoir un fugitif, un voyageur, un conteur ambulant (et les Pygmées n'en manquent point) sur les coutumes du groupement : légendes nouvelles, ou variantes introduites dans ces légendes, pratiques culturelles, contamination morale, etc.? A plus forte raison, lorsque les groupements plus faibles de Primitifs, pour échapper à une vie devenue trop difficile, aux luttes qui ne peuvent pas ne pas se produire avec des voisins trop puissants, se mettent à vivre en symbiose avec la tribu nègre ou bantoue voisine.

Pourtant, malgré tout, partout et toujours, on retrouvera, sous-jacentes à des milliers de faits qui marquent une évolution ou une contamination, les grandes lignes d'un état qui spécifie les tout premiers débuts des civilisations humaines.

Ce ne sont pas seulement les caractéristiques d'une vie sociale en ses commencements (clan minuscule, communauté d'aliments, instruments primitifs, vie sociale élémentaire), c'est aussi et surtout ce fait remarquable d'un monothéisme relativement pur et d'une vie morale supérieure à celle de civilisations plus évoluées. Le R. P. Schmidt a d'ailleurs souligné plus d'une fois, au cours des quatre volumes déjà parus de son enquête sur l'origine de l'idée de Dieu (*Der Ursprung der Gottesidee*), la contamination progressive de ce concept d'un Dieu unique et souverain par telle ou telle mythologie et sa dégradation progressive.

Ainsi en va-t-il chez les Pygmées du Gabon décrits par le P. Trilles. *Khmvum*, c'est Dieu, un Dieu créateur de tous les êtres, invisible, mais accessible, vivant et présent, s'intéressant à ses créatures, quoique cependant moins pour le moment que par le passé (1).

(1) Il est à noter que pour les Bantous l'Être suprême ne s'intéresse pas à sa création Le R. P. Trilles, au cours de son beau volume, tend à plusieurs reprises à rapprocher les Pygmées des anciens Égyptiens et il verrait volontiers en *Khmvum* le Dieu d'Eléphantine *Khnum* ou *Khnub*. En fait ce rapprochement ne peut

Ce Dieu des négrilles, où habite-t-il? Partout, car il ne s'arrête pas. Jadis il vivait et causait familièrement avec eux, puis un jour, par leur faute, la séparation s'est faite, mais il reviendra et il ramènera avec lui l'abondance et le bonheur. « Dieu s'est retiré de nous », voilà pour eux l'explication du mal. L'auteur note que la notion de la divinité a subi, chez les Pygmées, une régression évidente. A l'heure actuelle *Khmvum* ne s'occupe plus des négrilles que dans les circonstances exceptionnelles, cependant il se manifeste encore parfois dans l'arc-en-ciel à l'est ou dans l'éléphant *Gôrou* qui apparaît en songe pour faire connaître la volonté de Dieu à son peuple. Bien qu'il soit loin, les Pygmées prient *Khmvum*. On le prie dans toutes les circonstances graves de la vie. Lors de la naissance de l'enfant, car « nous ne sommes pas des bêtes et nous ne naissons pas comme des bêtes. Quand nous venons au monde, le Créateur nous regarde et nous le regardons face vers lui », le chef du clan adresse à Dieu cette belle prière :

A Toi, le Créateur, à Toi le Puissant,
J'offre cette plante nouvelle,
Fruit nouveau de l'arbre ancien,
Tu es le maître, nous sommes les enfants,
A Toi, le Créateur, à Toi le Puissant.

Prière encore et sacrifice, lorsque le Pygmée offre au Créateur des prémices du premier animal tué :

Pour Toi, j'enlève ce morceau,
C'est à Toi qu'il appartient,
A Toi seul.
Pour Toi, j'enlève ce morceau.
Ne détourne pas la tête!
Que tes yeux s'abaissent vers moi!
Ceci est mon offrande.

être soutenu. Le dieu *Khnum* d'Eléphantine à tête de bélier rappelle le sémitique *Khnm* qui signifie troupeau et qui est encore employé dans l'arabe *ghanam*. Mais l'explication n'enlève rien à la valeur de la constatation.

Et dans les circonstances où la vie de la tribu est intéressée, le grand sacrifice est offert à *Khmvum*. Dans une chasse à l'éléphant, raconte le P. Trilles, le clan avait perdu un tiers de ses guerriers, broyés par les éléphants furieux. Le chef, qui avait échappé à la mort, mais avait été blessé, procéda lui-même au sacrifice, et ce fut son propre sang qu'il offrit comme chef de clan. D'après ses dires, car prévenu trop tard nous ne pûmes y assister, le sacrifice, comme il se devait, fut offert au Créateur irrité afin de renouveler l'alliance (*rita*). Nous ne pûmes malheureusement recueillir les chants ou noter les cérémonies, et le chef se refusa à nous les redire, opposant la loi du secret absolu même à un ami : « Les choses de *Khmvum* sont, dit-il, les choses de *Khmvum* seul. » Nous le regrettâmes fort. « L'offrande ou le sacrifice au Créateur n'en demeure pas moins dans certains cas exceptionnels un fait certain et des plus importants. » (p. 463)

Mourir, c'est dire à son Père : Me voilà.

Ce proverbe négrille exprime la croyance des Pygmées à une autre vie ; le chant de mort qui suit la dernière agonie souligne encore cette espérance :

L'homme mange et dort. Il meurt. Et c'est le grand froid.
C'est le grand froid de la nuit, c'est le noir.
Et le ciel s'est éclairé, les yeux se sont éteints, l'étoile resplendit.
Le froid est en bas, la lumière est en haut.
L'homme a passé. L'ombre a disparu. Le prisonnier est libre.
Khmvum, Khmvum, vers Toi notre appel?

Il y a donc une autre vie auprès de Dieu. Mais ce serait un tort de s'imaginer quelque conception métaphysique. La vie nouvelle ne diffère pas de l'ancienne, et, à côté du défunt, on dépose sa lance, son arc et ses flèches. Au bout de quelques mois on retourne au cadavre. Si le corps est encore là, intact et momifié, c'est qu'il a commis des fautes et que Dieu ne veut pas de lui, « il a froid toujours ». Si au contraire le cadavre est putréfié, c'est que le défunt a été accueilli par *Khmvum*, il vit d'une vie

heureuse, à l'abri de la faim et du froid, ces deux grandes plaies de la vie terrestre pour les Pygmées.

Ce monothéisme pourtant commence à se polluer de mythologie. Le soleil est une demeure de Dieu et souvent même l'instrument dont il se sert pour répandre ou entretenir la vie. A ce titre on lui offre même des sacrifices. Quant à la lune, elle n'est que l'asile des revenants, et par le fait, redoutée des Pygmées. Mais elle est aussi en même temps la mère et le principe de fécondité, et les femmes l'honorent par des danses spéciales. Il semble que l'on assiste là à une pénétration de croyances et de rites bantous; en tout cas, le fait est à signaler parce qu'il montre le glissement sur une pente. Il y a si près, de la demeure au dieu qui l'habite!

Cependant le dieu *Khmvum* est si haut, si loin, si puissant, qu'il vaut mieux s'adresser aux esprits bons et mauvais qui errent de par le monde et qu'il est convenable de se concilier. On ne les prie pas, mais il est nombre de choses qu'il faut éviter, si l'on ne veut pas les irriter et encourir leur colère.

Par contre, le culte des mânes a pris déjà quelques développements. Les mânes bienveillants sont les esprits des hommes qui, leur vie durant, ont satisfait aux préceptes du Créateur, en menant une vie conforme aux lois sociales et familiales qui régissent le clan et auxquels ont été offerts les sacrifices funéraires. Ils demeurent auprès des leurs, aussi longtemps qu'ils connaissent les gens du clan. Mais lorsque tous leurs amis, les enfants de leurs amis sont morts, alors sous forme d'étoiles filantes ils rejoignent les mânes de leurs propres ancêtres et vivent heureux auprès du Créateur.

Les mânes demeurent malveillants aussi longtemps que les sacrifices funéraires n'ont pas été accomplis ; il est possible de les apaiser, mais les âmes des sorciers de magie noire ou des anthropophages sont particulièrement redoutables.

Se lève le mangeur d'hommes; se lève le sorcier!
Un seul doigt, un seul crapaud.

On peut cependant se défendre contre eux, car ils ont horreur des choses pointues, épines, sagaies et flèches. Ce fait serait à rapprocher des clous prophylactiques sumériens ou assyro-babyloniens. Il est d'ailleurs mille traits de la vie de ces primitifs qui expliquent admirablement telle ou telle superstition de l'antiquité, voire même de la préhistoire, comme par exemple : la mutilation de la main, les danses mimétiques qui ne sont pas autre chose qu'un dessin animé magique, etc...

Le totem existe-t-il chez les Pygmées du Congo? La réponse du P. Trilles est à souligner parce qu'elle montre avec quel soin son enquête a été menée. Oui, le totem existe chez les Négrilles et, ce qui est une preuve d'évolution, avec d'incontestables infiltrations bantoues. Par contre, il ne semble pas que les sociétés secrètes soient chez eux en honneur. Ils ont la circoncision, qui suppose une initiation à la vie du clan. La magie est encore peu développée, mais elle existe pourtant et les chants magiques imposent aux esprits la volonté du féticheur.

Nthu, Nthu, vers toi mon chant.
Toi, le maître puissant,
Caché à tous les yeux,
Toi qui parles et on obéit,
A toi je commande.
Je ne dis pas : Écoute!
Je dis : Viens et obéis.
Nthu, vers toi ma voix.

Les Pygmées ne sont pas des saints, l'auteur le reconnaît sans peine. L'anthropophagie, la magie noire, l'avortement, l'enlèvement d'une femme du clan, le vol à l'égard d'un autre Pygmée, sont punis de mort, et certains de ces crimes ne sont pas inconnus. L'adultère est relativement rare et le vol à l'égard des tribus voisines est considéré avec honneur : pour eux, c'est tout simplement rentrer dans son bien. Pourtant, à côté des turpitudes des

tribus *fangs*, au milieu desquelles vivent les Pygmées du Gabon, il est impossible de ne pas reconnaître une incontestable supériorité morale. Chose curieuse, on serait tenté de constater chez eux infiniment moins d'esprit prélogique ou précritique que chez les Bantous leurs voisins. Serait-ce parce qu'ils sont moins influencés par les pratiques magiques?

La lecture de ce livre a été pour le R. P. Schmidt l'occasion d'un *mea culpa* qu'il reconnaît avec la meilleure grâce du monde. Il s'accuse de n'avoir pas été suffisamment affranchi de l'ancien évolutionisme et, après avoir noté depuis longtemps la haute antiquité ethnologique des Pygmées, d'avoir trop facilement admis *a priori* une vie matérielle et spirituelle d'une trop grande simplicité.

En fait cette vie des Pygmées manifeste au contraire une belle richesse, non seulement religieuse, mais aussi intellectuelle, et ce ne sera pas l'une des moindres révélations de ce livre que d'avoir fait connaître, chez ces primitifs, des proverbes admirablement frappés, des nouvelles, des fables, des poèmes, où s'exprime un sens très avisé de la nature et de la vie animale. En voici un exemple parmi beaucoup d'autres :

Le chant de l'Éléphant

Sur la forêt qui pleure, sous le vent du soir,
La nuit, toute noire, s'est couchée joyeuse.
Au ciel, les étoiles se sont enfuies tremblantes,
Lucioles qui brillent, vaguent et s'éteignent.
Là-haut, la lune est sombre, sa blanche lumière est éteinte.
Les esprits sont errants.
Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Chœur : Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Dans la forêt craintive, l'arbre dort, les feuilles sont mortes,
Les singes ont fermé l'œil, suspendus en haut des branches.
Les antilopes se glissent à pas silencieux,

Mangent l'herbe fraîche, dressent l'oreille, attentives,
Relèvent la tête et écoutent apeurées.
La cigale se tait, enfermant sa chanson crissante.
Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Chœur : Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Dans la forêt que cingle la grande pluie,
Père éléphant marche, lourd, baou, baou!
Insoucieux et sans crainte, sûr de sa force,
Père éléphant que nul ne peut vaincre,
Dans la futaie qu'il brise, il s'arrête et repart.
Il mange, barrit, renverse les arbres et cherche sa femelle.
Père éléphant, on t'entend de loin.
Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Chœur : Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Dans la forêt où nul ne passe que toi,
Chasseur, relève ton cœur, glisse, cours, bondis et marche.
La viande est devant toi, le morceau énorme de viande.
La viande qui marche comme une colline,
La viande qui réjouit le cœur,
La viande qui va rôtir à ton foyer,
La viande où s'enfoncent les dents,
La belle viande rouge et le sang qu'on boit fumant.
Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Chœur : Yoyo, Chasseur d'éléphant, prends ton arc!
Yoyo, Chasseur d'éléphant, prends ton arc!

Le R. P. Trilles a fourni à la science un document de toute première valeur, où durant longtemps encore les ethnologues et les historiens des religions auront à puiser. Il resterait maintenant à faire le départ exact entre ce qui constitue le patrimoine authentique des Pygmées et les éléments empruntés, et ceci ne paraît pas impossible, à établir la parenté de tous les Pygmées africains, à relever les concordances générales qui peuvent se rencontrer dans les données religieuses ou linguistiques, dans tel ou tel détail topique de civilisation matérielle, etc. Une fois de plus se trouvera justifié ce que l'éminent

Directeur de l'*Anthropos* écrivait en 1910 dans son ouvrage : *La place des peuples pygmées dans l'histoire de l'évolution* (1). « C'est ma ferme conviction, disait-il, que l'étude des Pygmées est actuellement l'une des tâches les plus importantes, les plus urgentes, sinon la plus importante et la plus urgente de l'ethnologie et de l'anthropologie. »

Des ouvrages comme ceux du *P. Trilles*, du *P. Schebesta* (*Bambuti, die Zwerge vom Congo*), l'exploration du Docteur *V. Lebzelter* chez les Boschimans, contribueront, mieux que beaucoup d'autres, à préparer la solution du problème, parce qu'ils sont des résultats d'une enquête diligente, opérée sur place, par des spécialistes admirablement préparés. A ce titre on ne saurait trop leur être reconnaissant.

A. VINCENT.

Palestine

Les événements récents, persécution hitlérienne et sa répercussion sur le mouvement sioniste, agitation arabe, ont donné aux choses de Palestine un intérêt d'actualité, et chaque jour la liste s'allonge des reportages sensationnels : articles, récits de pèlerins et de touristes destinés à satisfaire la curiosité éphémère du grand public. Les hommes d'étude qui n'ont plus d'illusion sur la valeur scientifique de ce genre de littérature attendent autre chose. C'est à eux surtout que s'adresse la *Géographie de Pales-*

(1) Die Stellung des Pygmäenvölker in der Entwikelungsgeschichte des Menchen. Stuttgart, 1910. p. IX et concl., p. 304 et ss.

tine du R. P. Abel, véritable traité complet de Palestinologie (1).

Le P. Abel n'a plus besoin d'être présenté. Pour les biblistes son nom évoque un beau récit de *Croisière sur la Mer Morte*, de nombreuses notices de géographie et d'histoire dans la *Revue biblique*, un ouvrage monumental sur *Jérusalem*, et les si remarquables articles sur la *Topographie des campagnes macchabéennes*, où il a trouvé moyen de dépasser la précision pourtant si consciencieuse et si bien informée de Schürer. Pour la gent des pèlerinages et des croisières, le P. Abel, c'est l'auteur du *Guide Bleu* de Syrie-Palestine. Pour les anciens de l'École biblique Saint-Étienne et pour combien d'autres, rois ou manants, il fut le caravanier infatigable, dont la verve endiablée faisait oublier le poids du jour et de la chaleur, le guide averti et disert soucieux de tout montrer, de tout expliquer, depuis les énigmatiques vestiges de l'âge paléolithique, jusqu'aux boîtes de singe laissées sur le terrain par l'armée Allenby. Et plus d'un sans doute, en lisant ces pages érudites, n'aura pas de peine à y accrocher de pittoresques souvenirs et fera mémoire de la célèbre mule *Zarifeh* bien digne de figurer à côté de l'ânesse de Balaam dans la galerie des animaux historiques. C'est dire qu'avec le livre du P. Abel nous ne sommes pas en face d'une vision de touriste pressé, aux informations superficielles et sujettes à caution, mais devant une œuvre longuement élaborée, fruit de plus de trente ans d'enseignement et de contact immédiat avec le sol palestinien.

Le tome Ier, qui vient de paraître, traite de la Géographie physique et historique.

La Palestine n'étant qu'une portion d'une unité naturelle plus vaste, on ne peut, en l'étudiant, faire totale abstraction de l'ensemble auquel elle appartient par sa

(1) *Géographie de la Palestine*, par le P. F.-M. Abel, des Frères Prêcheurs. Tome I : « Géographie physique et historique »; un vol. in-8 raisin de xxv-515 pages, orné de 16 figures dans le texte, 17 planches hors-texte et 12 cartes. Paris, Gabalda, 1933. Prix : 100 fr.

conformation et aussi par son histoire. C'est donc à juste titre que l'auteur commence par le situer dans son cadre géographique « compris entre le golfe d'Alexandrette et le Sinaï d'une part, et, de l'autre, entre la Méditerranée et la steppe syro-arabe » (p. I). Les lecteurs de *La Vie Intellectuelle* qui auront suivi les savantes chroniques de MM. André George et Pierre Deffontaines sont au courant des progrès réalisés dans ce dernier quart de siècle par la science géographique. Elle « n'est plus simplement, comme son nom l'indique, une description de la terre, elle est une explication des phénomènes de la surface (I) ». Ce sont d'une part la nature des terrains et la succession des roches, et d'autre part l'action des plissements, des « nappes », des phases d'érosion, qui ont progressivement donné au pays son modelé contemporain. Si la synthèse des montagnes du Proche-Orient n'a pas encore trouvé son Pierre Termier, les études tectoniques n'en ont pas moins fait de sérieux progrès grâce aux pénétrantes observations de Dubertret, auquel l'aperçu géologique du P. Abel doit beaucoup. La manière historique d'envisager l'étude du climat, l'examen de la composition des roches et des réactions chimiques qui les ont modifiées, et les deux chapitres biogéographiques, sont aussi une heureuse application des méthodes chères « au siècle de la géographie ». Au premier abord on est surpris de l'absence d'un chapitre de géographie humaine ; l'omission est très délibérée. L'auteur a voulu laisser « aux ouvrages consacrés à l'archéologie et aux us et coutumes de la Palestine actuelle le soin de traiter des résultats de l'activité de l'homme » (p. VII).

Mais c'est encore plus dans la seconde partie, la géographie historique, ou plus précisément « l'histoire des éléments de la géographie physique », que se manifeste la parfaite maîtrise de l'auteur. La stratigraphie et la tecto-

(1) Pierre Deffontaines, dans *La Vie Intellectuelle*, 10 décembre 1931, p. 421.

nique des données traditionnelles offrent des difficultés au moins aussi ardues que la structure géologique des montagnes. Seule une connaissance directe et approfondie du pays jointe à une longue familiarité avec les documents relatifs à l'Orient ancien pouvait arriver à mettre de l'ordre dans ce chaos. Comme l'histoire des sites, montagnes, vallées, déserts, sources, fleuves et mers déborde de beaucoup la période biblique, l'auteur a dû recourir en dehors du texte sacré à la contribution auxiliaire des anciennes listes égyptiennes, des documents assyriens, des commentaires talmudiques, des historiens ou géographes grecs, latins, byzantins et même médiévaux d'Orient et d'Occident, sans exclure, à l'occasion, les itinéraires de Terre Sainte. Toutefois, incorporé à une collection d'*Études bibliques*, il garde comme objet principal la description et l'histoire des éléments géographiques des deux Testaments. A suivre l'auteur dans ce domaine, on verra la marche des nappes humaines à travers les pays bibliques et les stratifications des sédiments déposés par l'invasion successive des civilisations. Quelques croquis disséminés au cours du livre illuminent d'un sourire le visage austère de ces pages érudites... Une série de vues hors texte fournies par l'admirable collection de l'École constituée par le P. Savignac, et douze cartes dues à la plume experte et élégante du P. Barrois constituent l'illustration photographique et cartographique de l'ouvrage. Pour être tout à fait « XXe siècle », il ne lui manque que l'utilisation de la photographie aérienne. Lacune facile à combler et qui n'empêche pas le beau livre du P. Abel de continuer dignement la tradition géographique dominicaine inaugurée par Burchard et Hermann Sïna. A notre connaissance, la collection d'Études bibliques des Pères Dominicains de Jérusalem est encore la seule à posséder une synthèse géographique d'une telle valeur.

Jérusalem. L. DUMESTE, O. P.

L'adolescence d'Auguste Comte (1)

Il peut sembler paradoxal de consacrer un gros volume de trois cents pages à la première jeunesse d'un philosophe, et l'on peut être tenté d'abord, d'après un examen superficiel, de classer le dernier ouvrage de M. Gouhier parmi ces travaux érudits qui valent avant tout par l'accumulation patiente des fiches et des index. La seule lecture de l'Introduction nous met en garde contre cette interprétation grossière.

On se rappelle que M. Gouhier, après avoir étudié le Dieu de Descartes pour l'école des Hautes-Études, analysa ensuite pour la Sorbonne avec autant de tact que de pénétration la vocation religieuse de Malebranche. Certaines personnes ont marqué quelque surprise de lire quelques années plus tard, dans les bibliothèques des gares et dans les devantures des libraires, le nom du savant professeur de Lille sur la couverture d'une biographie « populaire » de Comte, qui est d'ailleurs un chef-d'œuvre d'humour critique et de sympathie intelligente. Au vrai, avec un peu de réflexion on pouvait voir dès ce moment-là que, malgré les apparences, il s'agit bien, ici encore, de psychologie religieuse, peut-être même de théologie.

Le premier tome de la *Jeunesse d'Auguste Comte* est précédé d'une brève Introduction qui précise l'analogie. La pensée profonde du positivisme, c'est la religion de l'humanité. Il faut avouer que tout d'abord on a peine à prendre au sérieux le Grand Prêtre de ce culte nouveau, avec ses saints, ses

(1) Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. Tome I : *Sous le signe de la liberté*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1933. 1 vol. in-8 de 315 pages.

prêtres et ses sacrements parodiques. Comme malgré soi, on se rappelle à propos certaines images du cours de M. Dumas à l'Asile Sainte-Anne, et cet *épisode cérébral* qui mena Auguste Comte dans la maison de santé du Dr Esquirol. M. Gouhier n'accepte pas cette interprétation. Assurément tels événements de la vie de Comte donneront à sa pensée des nuances imprévisibles en 1817; on doit dire en particulier que la rencontre de Clotilde de Vaux sera pour lui comme une révélation de l'amour dans sa réalité concrète et qu'elle mettra en garde le professeur de mathématiques contre une religion trop intellectuelle. Il reste que la constitution d'une religion nouvelle est chez lui une pensée fondamentale; dès ses premiers travaux, on en trouve un peu plus que l'ébauche.

On s'étonnera peut-être que M. Gouhier ait cru nécessaire de scruter des cahiers d'écoliers et de dresser des listes de maîtres. Que nous importe au fond la figure de Mlle Comte, celles de Daniel Encontre ou de Poinsot? Pourquoi sortir de leur poussière les lettres du Polytechnicien? Est-ce donc une tâche si importante de dater à quelques mois près la lecture de Lagrange ou celle d'Adam Smith? M. Gouhier se justifie facilement de consacrer tant de soin à des détails précis. Tout le monde sait, en effet, qu'en août 1817 Comte entre comme secrétaire particulier au service de Saint-Simon; or, pour les amateurs de filiations, c'est un jeu bien tentant que de voir dans la philosophie positiviste un simple approfondissement de certaines idées plus ou moins confuses de l'*Organisateur* ou du *Catéchisme des industriels*. Mais s'il est vrai que le jeune Comte, lorsqu'il rencontre Saint-Simon, a déjà constitué en lui-même les principaux éléments de son système, certaines affinités superficielles ont pu lui faire d'abord illusion sur la valeur de son nouveau maître; au fond il ne lui doit rien d'essentiel, sinon peut-être, par réaction, la certitude que la religion nouvelle n'aura rien de commun avec cette espèce de *théophilanthropisme mal réchauffé* dont Saint-Simon se contentait facilement.

Si ces deux hommes avaient quelques idées communes, elles venaient du XVIIIe siècle, et l'on peut dire qu'elles

étaient « dans l'air » du temps. Les fondateurs de cultes révolutionnaires croyaient aussi à l'importance d'un pouvoir spirituel ; ils pensaient également que l'*Aufklärung* a tué le Christianisme, qu'arrivée à l'âge mûr l'humanité imposera au monde un ordre nouveau. Mais Comte n'est pas de ceux qui se contentent de vagues aspirations humanitaires. Ni le Dieu de Jean-Jacques ne satisfait son esprit *scientifique*, ni même une raison abstraite qui n'est pour lui qu'une fiction d'école.

Ce n'est point par irrespect que le positivisme imite l'Église romaine; comme elle et plus qu'elle encore, l'Église nouvelle sera « catholique » parce qu'elle se fonde sur des valeurs universelles et que ces vérités sont évidentes pour tout esprit formé aux disciplines de la science. Après les abstractions jacobines, la mission du XIXe siècle est d'instituer enfin une religion impérissable qui repose sur une connaissance positive de l'homme. Or il est bien certain que l'homme est autre chose qu'un animal, et que par conséquent la physiologie de Cabanis ne peut nous fournir des bases suffisantes pour constituer la synthèse nécessaire au dogme nouveau. Ajouter que l'homme est raisonnable, c'est en somme ne rien dire puisque la pensée en soi est, comme la nature physique des astres, du domaine de l'inconnaissable et qu'on ne peut point fonder une science au sens propre du terme sur l'appréhension incertaine des états psychiques. Le jour seulement où la sociologie sera constituée, l'humanité s'apercevra avec stupeur qu'elle est en face d'une synthèse complète. Il ne sera plus question pour elle de *croire*, car elle saura tout ce qu'il lui est nécessaire de *savoir* pour l'accomplissement de son destin.

Ce jour-là, c'est en toute lucidité et sans exaltation pathologique que Comte se sent devenir une sorte de grand-pontife et qu'il réclame pour ses sermons positivistes la chaire de Notre-Dame : « Lorsque la science de l'homme devient positive, il se passe quelque chose d'extraordinaire : la sixième science fondamentale entre dans le troisième état, et comme il n'y a ni septième science, ni quatrième état,

une heure sonne qui partage l'histoire » (p. 23). Intégré dans l'histoire humaine, l'individu se sent plus que jamais membre vivant d'un corps mystique, puisqu'à présent et sans illusion métaphysique il « se trouve lié, en dedans et en dehors, par l'entière convergence de ses sentiments et de ses pensées vers la puissance supérieure qui détermine ses actes » (p. 24).

En nous montrant le jeune Comte dans la classe de mathématiques transcendantes de Montpellier, puis lecteur de Lagrange et de Condorcet, en reconstituant avec une étonnante sûreté psychologique l'atmosphère de l'École Polytechnique au moment des Cent-Jours, par mille petits détails qui ne donnent jamais l'impression d'un travail « érudit », M. Gouhier nous a prouvé que l'originalité profonde du système positif a ses sources dans les toutes premières années de sa jeunesse et que l'influence de Saint-Simon n'a pu agir sur lui qu'à la manière d'un catalyseur. Un second tome, qui doit paraître très prochainement, précisera sans doute la nature de cette action et nous conduira jusqu'au seuil même du *Cours* de philosophie positive. Avec un guide comme M. Gouhier, il nous semble que les lecteurs les plus prévenus contre l'esprit de Comte trouveront un charme singulier dans l'étonnante aventure philosophique de ce Messie positiviste.

MAURICE DE GANDILLAC.

LES LETTRES ET LES ARTS

RAYMOND RÉGAMEY, O. P. — *L'art sacré et la discipline ecclésiastique.*

L'Église a-t-elle « condamné l'art moderne » ?

D'aucuns se le sont imaginé, et des artistes chrétiens se sont émus.

Voici une mise au point très éclairante d'un critique d'art devenu théologien : étude très fouillée des contraintes nécessaires et de l'épanouissement intégral de l'art qui se met au service de Dieu.

M.-C. BUCHET. — *Du rythme.*

... qui n'est pas la mesure.

O. FORST DE BATTAGLIA. — *Une histoire des lettres allemandes.*

MICHEL SEUPHOR. — *Contrastes parisiens.*

Hubert Robert et les Abstraits.

R. PARENT. — *Le roman de la rose.*

Le milieu de Jean de Meung.

L'art sacré et la discipline ecclésiastique

Il n'y a pas là deux forces qui puissent composer. Elles ne sont pas du même ordre. On n'obtient pas l'art sacré en soumettant simplement l'art, supposé « indifférent » en soi (ni moral, ni immoral, ni religieux), aux prescriptions de l'Église. Nous passerons en revue tout à l'heure ces prescriptions. Si on les entend mal, par exemple si l'on s'imagine qu'elles demandent de répéter les formes des styles anciens, elles diminueront indignement l'art, que le service de l'Église exaltait autrefois, et doit exalter. Si on les entend correctement, elles sont impuissantes à conférer par elles-mêmes le caractère *religieux* que doit avoir l'art sacré. De fait, tel n'est pas leur rôle. Elles signifient à l'artiste d'une manière authentique les exigences de sa tâche ; elles lui marquent ses limites ; elles fixent à l'autorité les règles de son contrôle. Elles traduisent, sous la forme de lois prescriptives (et le plus souvent prohibitives), les plus caractéristiques des lois naturelles (considérées principalement sous l'aspect négatif de conditions indispensables) qui régissent l'assomption de l'art par l'inspiration chrétienne au service de la prière publique. Dès lors, pour comprendre ces formules, pour résoudre dans le concret les difficultés de leur application, il faut avoir d'abord un sens très juste de la réalité qu'elles

expriment, de cette vie de l'art animé par l'esprit de l'Église. Nous éclairerons ces formules *du dedans* en montrant qu'on les rejoint, si l'on entre dans le dynamisme créateur de l'art sacré ; il les appelle en quelque sorte.

*
* *

La pleine intelligence de ce qui va suivre exige qu'on se représente bien les difficultés dont souffre l'art aujourd'hui. Cette question étant présupposée à mon sujet, je dois la résumer et donc être assez aride pendant deux ou trois pages. Que le lecteur me pardonne cette randonnée à travers le désert. La route sera plus facile ensuite.

Un artiste opère *par la vertu* d'une disposition dont il est doué, qu'il a éduquée, qu'il ne cesse de développer. C'est bien une sorte de *vertu* technique, grâce à laquelle il produit telles ou telles œuvres, de même que les *vertus* proprement dites font accomplir des actes moraux. Or le malheur est qu'on ne conçoit plus dans un dynamisme indivisible tout ce qu'est la « vertu » d'art. Le travail par lequel les académiques l'ont écartelée est sans doute le fait le plus considérable de l'histoire des arts depuis la Renaissance (1). Il faut bien qu'on distingue les éléments de cette « vertu » ; la raison ne peut faire autrement. Mais on ne doit jamais *distinguer* que pour *unir*. Les pédants distinguent pour opposer. Lorsque les Académies, les écoles des Beaux-Arts remplacent les ateliers, peu à peu, dans le meilleur artiste naît un pédant ; puis de parfaits pédants l'emportent sur les artistes, les enseignent

(1) Je crois que c'est lui qui rend le mieux compte de cette étrange corruption de la sensibilité et de l'imagination plastiques, que je signalais dans *La Vie Intellectuelle* du 10 février 1933, pp. 490-492 ; ce n'est pas la seule cause d'un phénomène aussi complexe, mais c'est la principale.

et les régentent. La vertu d'art comporte un capital, acquis peu à peu d'expériences fixées, de moyens sûrs. Ils sont stables comme une habitude, mais non pas mécaniques, si on ne les sépare pas de la force vitale d'art où ils doivent inhérer, qui doit les féconder, grâce à laquelle ils sont toujours prêts à s'adapter aux circonstances changeantes. Les académiques les ont coupés de l'imagination, qu'ils tenaient sottement en défiance; ils les ont solidifiés en pratiques routinières, et, pour comble de disgrâce, ces moyens, qui sont la part du métier, leur paraissant peu dignes d'une attention qu'ils portaient toute sur leur faux « idéal », ils les ont désappris; aux procédés de valeur proprement technique, ils ont substitué des conventions de style, et c'est le règne des « poncifs ».

Par ailleurs, la vertu d'art appelle une règle; elle la reçoit d'une compréhension juste des objets auxquels elle s'applique. Il lui faut être subordonnée sans violence à l'ensemble de l'activité humaine, comme il faut que les arts collaborent entre eux, et il faut aussi qu'un corps de règles pratiques se constitue. Toute cette régulation est née pour une grande part de l'expérience même, sans cesse retrempée dans l'expérience, faite pour le concret; elle n'est pas un code de formules légales; ce sont plutôt des tendances, inexprimables en langage conceptuel dans ce qu'elles ont de meilleur, et homogènes aux moyens du métier. Comme ces moyens, elles supposent à la fois constance et diversité. Bien entendu, c'est la diversité qu'on a méconnue; on a codifié les règles, on leur a donné un caractère abstrait; on a forgé un idéal scolaire, qui s'est inspiré non point de l'art et de sa vie mais de métaphysiques (du reste fausses et mal comprises); on s'est encombré de théories.

Ce qu'on a le plus cruellement contrarié, c'est le sens

d'une loi artistique qui soit vie, d'une vie qui, rectifiée conformément à son vœu intime, au lieu d'être violentée du dehors, puisse trouver en soi-même sa mesure. Mais, si peu qu'elle s'éveille, la vertu d'art entend les prescriptions de la loi vivante qu'elle porte en elle, ou plutôt qu'elle a conscience d'être dans son exercice. De génération en génération, se lèvent donc des indépendants, en qui elle proteste. C'est le sens des révolutions successives dont l'histoire de l'art est faite depuis Winckelmann et Louis David. Mais la vertu d'art est coupée de ses attaches. Brisant, pour se libérer, routines et faux idéal, elle ne les distingue plus bien, ni des habitudes nécessaires qui assuraient son exercice efficace, ni des principes vitaux dont elle doit recevoir sa règle intérieure. Il est facile, dès lors, de crier à l'anarchie. Souvent viendra aux lèvres le mot (exagéré) de Degas : « Aujourd'hui, tout ce qui est bien est raté. » On rejettera ces œuvres, sous prétexte qu'elles sont « ratées » ; on ne verra pas qu'elles sont « bien », qu'une vie souvent généreuse y éclate et que le reste, l'art officiel, l'immense production routinière, n'est même pas raté, car il *n'existe* pas. Il est mort.

Si l'on considère l'application de l'art à un office sacré, on rencontre l'opinion à laquelle je faisais allusion au début de cet article. De toutes parts, j'entends dire : l'art n'a qu'à observer les « convenances » religieuses, et il sera convenablement religieux. Il y a une équivoque dans ce mot de « convenances » (1). Si l'on désigne par là les prescriptions disciplinaires et liturgiques, on ne

(1) Elle est peut-être aussi dans le mot d' « art ». C'est très vrai que, « de soi », *comme technique*, l'art est « indifférent ». Mais il n'existe pas. Dans la réalité, il n'y a que des artistes, disposés à telles tâches, et non à telles autres. Certaines de leurs dispositions peuvent s'opposer à une création qui soit *religieuse*.

résout pas le problème, on le pose. Comment, en effet, — j'allais écrire : par quelle *vertu* — l'œuvre répondra-t-elle à ces exigences? Dans la mesure où les convenances extérieures demeureront pour l'artiste des conventions qui lui seront imposées, sans qu'une disposition intérieure l'accorde si spontanément à leurs règles qui leur soit d'avance conforme, ce ne seront que contraintes, où se brisera l'élan de sa « vertu », de son « génie ». Il ne faut pas qu'elles soient seulement comme les règles d'un jeu ; elles doivent être en lui une loi vivante d'opération et de développement, qualifier l'exercice de son art en ce qu'il a de plus personnel, s'intégrer de telle sorte à son organisme créateur, qu'il s'y conforme avec promptitude, aisance et joie, comme à sa nature propre. Appelons vaguement « génie chrétien », « esprit religieux », « inspiration » cette qualité. Il peut arriver qu'elle consiste en une simple suppléance, d'ordre purement imaginatif, de la foi, accompagnée de quelque affection pour les mystères chrétiens. Cependant elle n'est pleinement efficace et constante que chez l'artiste en qui vit la grâce. Mais quelle qu'en soit la nature, il suffit à notre propos qu'on en sente la nécessité, et que l'on convienne de ceci : sans elle, la discipline ecclésiastique aura beau entrer dans les dernières précisions pour définir les « convenances » de l'œuvre d'art au culte, elle ne fera qu'aggraver la décadence, si l'esprit religieux n'assure vitalement les « convenances » des vertus artistiques à ce culte.

Justement, on constate que ces « convenances » de l'art sacré sont entendues souvent comme un formalisme qui vient renforcer l'attirail des normes étrangères à l'art, parce qu'on les traduit abusivement en langage plastique, c'est-à-dire en routines de style. La foule des artistes du dernier ordre qui suivent mécaniquement les

routines n'ont aucune peine à se conformer aux prescriptions de la discipline prises dans leur matérialité : il n'y a en eux aucune vie qu'il faille empêcher d'être déréglée ; que c'est commode pour la règle ! On oublie seulement que, comme toute règle, elle est au service de la vie. L'architecture religieuse, l'objet sacré, simplement « l'article de piété », sont le lieu privilégié de l'art le plus médiocre. Faux gothique, faux roman, faux byzantin, dosages éclectiques, aujourd'hui faux « moderne », une mascarade de défroques, c'est le vêtement dont on enveloppe le corps réel du Christ et un peu de son corps mystique. Après tout, il est normal que les fausses conventions dans lesquelles on fait si souvent consister la religion aient leur équivalent plastique.

En fin de compte, ce n'est guère que des artistes libérés de l'académisme que l'Église peut attendre un service digne d'elle, parce que ce n'est guère qu'en eux que la vertu d'art est bien vive (1). De fait, elle s'adresse à eux avec d'autant plus de succès que les arts vivants n'offrent pas qu'anarchie ou désarroi. Un acquis immense de moyens réappris et adaptés aux techniques nouvelles, un corps de principes régulateurs, un sens vigoureux du réel, toute une atmosphère tonique, permettent à l'art un développement harmonieux. Des œuvres, déjà nombreuses en tous les genres et représentant les tendances les plus diverses, existent, fruits qui attestent la générosité de la sève. Ce qui nous intéresse ici c'est que déjà la

(1) Il y a, certes, des exceptions, qu'il faut toujours réserver, car les choses ne sont pas simples, et je crois même qu'une des tâches du temps présent, en ce domaine, est de faire de justes réparations à des artistes devant qui, parce qu'on n'agréait pas leur « tendance », on est passé sans ouvrir les yeux, alors qu'on prodiguait les louanges à des médiocres dont la « tendance » paraissait plus « moderne ». Je pense, par exemple, à Louis Castex, dont l'art, si probe, est si docile à une inspiration profonde.

preuve est faite abondamment de la possibilité, pour l'esprit chrétien, de féconder cet art (1).

***

Assurément, il arrive que des artistes divers, rassemblés tant bien que mal par le public sous le qualificatif de « modernes », travaillent dans un sens qui corromprait l'expression du sentiment religieux, si d'aventure ils se risquaient à exprimer ce sentiment. C'est ainsi que je ne vois pas comment un Vlaminck, tout beau peintre qu'il est, peindrait un tableau pour une église sans une double conversion, artistique et sans doute religieuse. Il arrive aussi, et cela est plus douloureux, qu'une intention très pieuse, mais d'une piété déréglée, fasse outrer des outrances. C'était, me semble-t-il, le cas d'Albert Servaes, dont le Saint-Office a condamné le Chemin de croix en 1921. C'est le cas de ces artistes, surtout allemands et hollandais, qui ont encouru récemment le blâme du Saint-Père lui-même et d'évêques allemands et provoqué une campagne retentissante de l'*Osservatore Romano* (2). Ils procèdent de ce mouvement artistique d'outre-Rhin, dont le nom signifie bien l'intention : l'*expressionnisme* ; ils subordonnent tous les moyens d'art à une *expression*, le plus souvent horrible et violente (même en architecture).

(1) Il est à peine besoin de rappeler le tableau d'ensemble de *L'Art chrétien en France au XXe siècle*, que M. Maurice Brillant a publié en 1927 (chez Bloud). Pour ce qui a été fait depuis en architecture et en sculpture, signalons particulièrement les deux articles du R. P. Doncœur dans les *Etudes* du 20 juillet et du 5 août 1933.

(2) On trouvera le dossier de l'affaire réuni, traduit et intelligemment commenté, dans la brochure de M. Alex. Cingria, *Le Vatican et l'Art religieux moderne* (aux Archives Internationales, 14, rue d'Italie, Genève, 1933). La campagne de l'*Osservatore Romano* s'est poursuivie depuis.

Le Saint-Père leur reproche des déformations qui vont jusqu'à la caricature et à la recherche systématique de la laideur. Par là, ils « offensent la sainteté des églises et des autels et troublent la piété des fidèles ». Ils sont trop affectés par les déséquilibres du monde actuel. C'est vraiment un état intense de sensibilité qui s'exprime dans leurs œuvres. Bien entendu il lui arrive d'être corrompu par le désir à tout prix du nouveau et de l'original, parfois aussi l'on n'a affaire qu'à de grossiers balbutiements. Mais il ne faut pas pour cela méconnaître ce qu'il y a de profond dans leur sentiment et la science remarquable qu'ils mettent souvent (principalement en architecture) au service de leurs cauchemars. L'inspiration religieuse a cet effet d'exaspérer leur pathétique. Aussi est-ce avec autant de sympathie que de regret, que l'on doit étudier leurs excès. Excès déplorables en eux-mêmes, mais davantage, peut-être, en ce qu'ils jettent la suspicion sur tous les artistes religieux dont l'art est bien vivant.

Alors, il y a des gens pour s'imaginer que l'Église a « condamné l'art moderne ». Cela ne veut rien dire. Elle nous a seulement avertis de ne pas tolérer ces excès, ni des excès semblables. Avertissement nécessaire, tant un certain dilettantisme artistique préfère volontiers d'insolites expériences au respect de la maison de prière. Mais ces excès n'infirment pas ce qu'il y a de légitime derrière eux. Et ils n'existent à peu près pas en France. « Ce qu'on reprocherait plutôt à une bonne partie de notre art religieux, écrivait à ce propos M. M. Brillant, c'est d'être trop moyen et trop *honnête* (1). » Certes, et il me semble que ces mots ne valent pas seulement pour une « bonne partie », mais pour la presque totalité, j'entends de ce qui compte. Oui, même dans l'art religieux vivant,

(1) *La Vie Catholique* du 23 septembre 1933.

on a moins l'impression d'une Renaissance à son début que d'une convalescence. Il n'y a pas ce bouillonnement, cette joie, d'un Quattrocento. On comprendrait une certaine ivresse, devant tant de problèmes excitants qui se posent. Comme le lyrisme est rare ! Ainsi ce lyrisme du béton armé que je ne ressens pleinement dans une église française que devant la tribune des orgues du Raincy. Notre art religieux est *raisonnable*. Soit dit à son éloge et à son blâme. C'est une authentique vertu qui s'y exerce, mais généralement bourgeoise.

Je suis, je l'avoue, de tout mon cœur avec l'Inquisition vénitienne, qui reprochait à Véronèse d'avoir peint dans un Repas sacré, décorant un réfectoire de religieux, des personnages dont les attitudes et les actions étaient peu convenables selon l'usage de l'époque. Et quand, pour se justifier, il a ce mot merveilleux, ce mot digne de Shakespeare : « Nous autres peintres, nous prenons de ces licences que prennent les poètes et les fous », je m'écrie : Rien de mieux ! C'est justement ce que l'Église vous demande. C'est ce qui vous condamne. Pourquoi vous amuser au hasard, quand un jeu tellement plus passionnant vous requiert ! Toutes les ressources de la poésie ne sont pas de trop à l'Église, pour évoquer du moins mal qu'il se puisse les mystères qui transcendent toute poésie, et comme ces mystères sont folie pour le monde, il lui faut toutes les sortes de fous pour en donner un sentiment vif. Ses meilleurs auxiliaires en cette tâche sont les saints, qui sont aussi les plus fous et les plus poètes. A votre rang inférieur, il vous revient un rôle où nul ne peut vous suppléer. Parce que, animaux intelligents, nous n'avons pas une sensation qui n'éveille, de manière plus ou moins confuse, une « correspondance » de valeur spirituelle, nécessairement, vos œuvres sont des *signes*. Nos yeux s'égarent au gré de leur concupiscence ; évoquez

donc pour eux, dans les êtres inanimés, les *vestiges* de Dieu, montrez-leur sur notre chair le rayonnement de son *image*, racontez-leur les merveilles de la geste divine. C'est votre office dans le retour à Dieu de sa création. Il faut pour cela que vous vous jouiez parmi les choses visibles : c'est sur vos dons d'enchanteurs que l'Église compte ; elle sait qu'ils ne vont pas sans folie, et c'est aussi une certaine folie en nous qu'elle vous demande de libérer pour le plus grand profit de la prière. Lorsque, en décorant une maison de Dieu, vous collaborez de quelque façon au culte, quelle pitié si, dans l'acte même où vous devriez accomplir le plus éminemment votre office, vous dites au contraire votre égarement aux régions de la dissimilitude, si vous contribuez au nôtre ! On dirait, à vous entendre, que votre jeu est tout gratuit. Mais, au service de l'Église, il ne vaut que si la folie qui l'inspire est celle de la croix et de notre divinisation.

Alors surgiront, c'est entendu, de nouvelles difficultés. A toutes les époques de l'histoire, ce qu'il y a de *scandale*, de *folie* dans la religion du Christ — cette mort du Christ que nous portons en notre chair, cette résurrection de la chair qui faisait rire les Grecs — pour trouver sa traduction plastique, a bousculé d'harmonieux équilibres. Ah ! l'on veut d'âge en âge baptiser l'art grec ! Essayez donc de baptiser le Discobole ou le Parthénon, sans le secouer d'un tremblement pathétique. Depuis que le plus beau des enfants des hommes a été défiguré par l'agonie, par nos fouets, nos crachats et nos clous, tant que nous-mêmes, pour parvenir à la gloire de sa résurrection, devrons souffrir sa passion et sa croix, il faut que les artistes, pour être *chrétiens*, infligent à la nature visible un traitement aussi radical que les théologiens à la « nature » métaphysique du Philosophe. Un chrétien sait que la nature est toujours *plus* ou *moins* qu'elle-même.

Nécessairement les arts, qui suivent les conditions de la matière, forcent la suggestion d'un des deux aspects au détriment de l'autre. Le Beau Dieu d'Amiens nous fera un peu oublier l'humanité passible et compatissante de Jésus ; le crucifié du retable de Colmar nous ferait oublier le Dieu, s'il n'était dans nos cœurs, tout pleins de lui pour rendre plus émouvante tant d'abjection. Évidemment, c'est surtout dans la seconde voie que l'art chrétien est dangereux. Il faut, pour garder la mesure, le tact surnaturel d'un grand génie chrétien comme Matthias Grünewald. Par quel mystère, en certaines images, comme celle-ci, le pathétique accroît-il le respect, l'amour de Dieu, invite au sacrifice, et ailleurs paraît outré, choque comme un blasphème? Notre sujet ne nous permet pas d'investir ce mystère, mais il nous suffit de l'indiquer pour qu'on réfléchisse à l'impossibilité de suppléer par aucune formule au sens chrétien. L'Église ne peut en cet ordre que nous mettre en garde contre les déviations (1), rejeter telles et telles œuvres, comme il y a douze ans le Chemin de croix de Servaes. Les textes ne peuvent que rester dans le vague. A nous de réagir en vivants, et non pas de repousser, comme des automates, toutes les œuvres qui représentent une tendance dont les excès seuls sont blâmables. Si l'Esprit de l'Église, l'Esprit de Jésus, croît en nous, autant notre délicatesse sera prompte à répudier les déviations du pathétique chrétien, autant nous comprendrons la légitimité, la nécessité de son épanouissement (2). Il doit en être ainsi de toutes les tendances chrétiennes.

(1) Le Saint-Office avait, dès le XVIIe siècle, exprimé la réserve du sens chrétien, en interdisant de faire des crucifix « dans une forme tellement grossière et sans art, dans une attitude si peu convenable, avec des traits si déformés par la douleur, qu'ils provoquent plutôt le dégoût que l'attention pieuse » (11 septembre 1670).

(2) On proposait à un ecclésiastique de reproduire dans une revue

Véronèse a tellement raison de parler de folie, de poésie, que l'Église, pour imprimer le caractère de son esprit, surélève le travail de *poétisation*, qui s'accomplit sur le simple plan de l'art. Distinguant, pour me faire comprendre, ce qui est indissolublement uni, il y a, si l'on veut, trois degrés. D'abord celui des qualités sensibles. Mais l'artiste-poète les pénètre d'un charme qui émeut l'imagination ; c'est le second degré. Elles n'en sont pas alors diminuées en ce qu'elles ont de proprement sensible, tout au contraire, et l'histoire des arts prouve qu'il est absurde d'opposer le don poétique aux valeurs plastiques, picturales par exemple ; le merveilleux spectacle que nous donnent les peintres-poètes, c'est que leur sensibilité s'enrichit d'autant plus en son exercice propre, qu'elle est plus pénétrée d'esprit. Sous la touche du « sens intime », les sens externes de l'artiste vibrent, s'aiguisent, *s'ouvrent*. Il est entendu que cela ne va pas sans ascèse ; chaque technique a la sienne, et l'ascèse de l'imagination créatrice n'est pas la moins rigoureuse. Mais toute ascèse est pour faire fructifier les dons, et quand enfin l'esprit chrétien — c'est le troisième degré — anime le sens intime lui-même, il excite du dedans toutes les puissances, tandis que la discipline chrétienne renforce et règle les ascèses. Que l'on considère les disciplines ou l'inspiration qui poétise et donne le caractère religieux, l'ordre

un assez beau Christ en croix, intense, douloureux, un peu fruste, mais plein de respect et de retenue, beaucoup plus sobre que les morceaux universellement admirés des artistes souabes du XVe et du XVIe siècle. Premier mouvement : Peut-on publier cela ! Ne sont-ce pas des choses *de ce genre* qui sont condamnées ? — Quelle tristesse que le sens chrétien n'anime pas le goût de telle sorte qu'on réagisse *en chrétien* devant une œuvre d'art d'une manière vitale et juste, comme on le fait au sujet d'un acte moral ! Au premier regard il aurait fallu reconnaitre une œuvre qui devait être louée, loin d'être condamnable. Ou bien croit-on que les condamnations sont arbitraires ?

supérieur confirme toujours l'inférieur, s'y adapte pour l'exalter. Dans la religion du Dieu fait chair, l'art sacré ne doit être d'aucune façon un art désincarné. L'Église invite l'art à s'épanouir en ce qu'il a de plus poétique et en ce qu'il a de plus sensible, lorsqu'elle l'*élève à son niveau divin* (1).

Il faudrait, mais la place manque, montrer par l'analyse d'exemples variés cet épanouissement intégral de l'art sous l'influence de l'Église. On la verrait à la source, dispensatrice de la grâce, ou, pour l'incroyant, de la simple « inspiration » ; on la retrouverait au terme vers lequel tous les efforts convergent, faisant de l'œuvre un moyen du culte divin ; au cours du travail, elle dirige les vertus d'art, dans la mesure même où l'œuvre est *religieuse*. Ce serait intéressant à étudier dans le cas des incroyants, par exemple de Bourdelle exécutant la *Vierge à l'Offrande*, plus intéressant encore dans le cas des artistes qui se livrent sans réserve à la vie de l'Église, tels Denis, Desvallières, Charlier, dom Bellot, pour ne citer que les plus célèbres. Qu'on me permette d'évoquer, quoique le public le connaisse peu encore, l'expérience de notre P. Couturier. A première vue qu'importent pour un peintre, *en tant qu'il est peintre*, les observances régulières, une forte nourriture théologique, l'affection de ses frères, la vie sacramentelle et liturgique, l'oraison, le caractère sacerdotal, d'un mot l'action de cette Église à une plus haute puissance qu'est l'Ordre des Prêcheurs? De fait, elle ne l'a pas dispensé de développer son talent par les moyens appropriés. Mais l'essentiel pour un artiste, c'est l'harmonie intérieure de ses puissances, qui les fait profiter les unes des autres, qui, chez l'artiste

(1) Le mot est du R. P. Ceslas Pera, *La Chiesa e l'arte*, dans *Arte e liturgia*, Turin, novembre 1932-janvier 1933.

chrétien, leur permet d'être toutes pénétrées par le rayonnement divin. On a vu des formes durement stylisées se détendre; une grâce a assoupli le sens très sûr, mais assez rigide, de la composition, qu'avait favorisé le cubisme; elle a humanisé, sans l'affaiblir, l'accent farouche, à la Greco; la couleur s'est mise à chanter délicieusement en demeurant austère, et ce qui a été peut-être stimulé plus que tout, c'est la vision aiguë et affectueuse de la nature, cet amour de la lumière, des fleurs, des fontaines, qui vivifie le tracé d'une ligne ou fait inventer l'accord du velours et de la soie d'une chasuble.

***

Parmi les règles disciplinaires, il en est nécessairement qui viennent de quelque considération étrangère à cette vie de l'art. L'artiste ne les rejoint pas spontanément dans son exercice, il lui faut les apprendre d'ailleurs (1). Mais elles particularisent l'obligation, souvent exprimée, de respecter la règle de foi, la règle des mœurs, d'éviter en particulier tout ce qui serait occasion d'erreur pour les illettrés (2). Non seulement il n'est pas concevable qu'un artiste vraiment religieux (de conviction ou d'occasion) ne se soumette pas à cette obligation, mais il entend plus ou moins confusément son œuvre comme un auxiliaire de la sainte prédication qui, par le moyen de signes sensibles, dispose les âmes à recevoir l'illumination de la vérité.

(1) Ainsi : Interdiction, le 11 juin 1623, des crucifix appelés depuis « jansénistes »; — récemment, des images de la Trinité figurant trois hommes assis côte à côte; — interdiction de représenter Notre-Seigneur ou la Sainte Vierge sous l'habit d'un Ordre religieux déterminé, la Sainte Vierge en habits sacerdotaux; — le Sacré-Cœur seul, sans la couronne d'épines...

(2) Concile de Trente, Session XXV (Denzinger, *Enchir.*, n° 988); Can. 1279, § 3; décret d'Urbain VIII, 15 mars 1642.

Les règles liturgiques sont plus nombreuses. Tout un monde! Elles sont, pour l'artiste, arbitraires dans une mesure qui diminue d'autant plus que croît en lui la vie authentique de l'Église. Dans leur ordre, en effet, ces règles se commandent les unes les autres et sont commandées par les réalités spirituelles qu'elles signifient. Aux programmes de la liturgie, l'artiste chrétien est donc accordé comme chrétien. Il l'est plus spécialement comme chrétien imaginatif : la liturgie est un art. Elle est pour ainsi dire à mi-chemin entre la vie spirituelle de l'Église et les arts plastiques; elle est déjà un système de signes sensibles qui la traduisent et la communiquent. Elle est, pour les arts plastiques, le lieu propre de leur inspiration d'autant plus que c'est à elle qu'ils font retour en la servant. Elle est donc, de toutes les manières, leur *mesure*, et c'est son influence qui forme le mieux dans l'imagination de l'artiste ce *caractère* chrétien, dont nous avons dit qu'il est requis pour la réalisation d'une œuvre chrétienne. La fidélité aux règles liturgiques, sur laquelle insiste très particulièrement le Souverain Pontife, ne fait donc à l'artiste nulle violence : c'est sa loi intérieure d'artiste chrétien (1).

En somme, la liturgie est pour les autres arts sacrés un art majeur. C'est dire qu'elle n'est pas de leur ordre et qu'elle ne leur fait pas violence en les commandant. Dans la mesure où ses règles demeurent arbitraires pour l'artiste, elles le sont comme les précisions du programme

(1) Elever et décorer la maison de prière, la maison de Dieu, c'est « la suprême raison d'être de l'artiste chrétien; elle doit constamment l'inspirer; l'art doit constamment y obéir, s'il veut se dire et être religieux et rationnel, sous peine de n'être plus ni rationnel ni religieux » (S. S. Pie XI, 17 octobre 1932, inauguration de la Pinacothèque Vaticane). Cf. Canons 1164, § 1; 1296, § 3; *motu proprio* de Pie X, 22 novembre 1903 : « La règle normale, stable dans son but, est que l'art se mette au service du culte. »

que tout artiste reçoit de son objet. Cela peut lui imposer de difficiles problèmes (1). Mais c'est justement un des principes vivifiants qui ont été remis en honneur ces trente dernières années que le premier mérite d'un ouvrage d'art « appliqué » est de s'appliquer parfaitement à son but pratique. Quiconque a pénétré dans la psychologie d'un véritable artiste, quel que soit son tempérament, sait que c'est un besoin pour lui, parce qu'il crée une « forme », d'y être *déterminé*; son génie propre, fécondé par une inspiration, désire rencontrer des conditions concrètes aussi précises que possible. L'important, c'est qu'elles demeurent dans ce domaine du programme concret, c'est qu'on ne mette pas dans ce programme, sous prétexte de liturgie, des éléments qui seraient de son domaine à lui, et qu'on n'a pas qualité pour y introduire : des formules de style. Que les circonstances lui imposent mille gênes matérielles, c'est un excitant pour ce beau joueur ; c'est son métier de les résoudre ; il fait de nécessité beauté. Mais ne lui demandez pas de bâtir une église gothique ou Louis XVI. Comprendra-t-on qu'un style est chose morte dès qu'on ne le réinvente pas involontairement ? Au vrai, il est une résultante de toutes sortes de facteurs ; que les facteurs se reproduisent, et l'on doit retrouver la résultante, mais ne l'imposez pas d'avance ! Les données sont toujours autres à certains égards, et l'artiste digne de ce nom est celui qui résout un problème complexe par la solution la plus *élégante*.

Il étudie les monuments du passé en technicien ; ce

(1) Exemple : la liberté d'un orfèvre qui compose un calice est limitée d'autant plus qu'il dispose mieux le nœud de telle sorte que le prêtre, de la consécration aux ablutions, puisse commodément prendre le calice, comme le demande la rubrique, au moins dominicaine, avec l'index et le médius entre le nœud et la coupe, l'index et le pouce restant joints.

n'est pas notre affaire. Nous lui demandons, puisqu'il travaille pour l'œuvre liturgique, de les étudier dans leur dépendance de la liturgie. De même que, dans l'ordre technique, il s'agit pour lui de modifier les solutions heureuses dans l'exacte mesure où les données ont varié, dans l'ordre de l'expression religieuse, il lui faudra aussi discerner un certain *rapport* que présentent toujours les grandes œuvres authentiquement chrétiennes entre le sentiment religieux, dont la liturgie donne la mesure, et ses expressions plastiques. C'est ainsi qu'il faut entendre la fidélité aux formes de la tradition. Elle imite la fidélité du chrétien aux exemples des saints, qui ne consiste pas à les singer, mais à proportionner aussi bien qu'eux les actes à la grâce particulière. La différence est que la tentation est moins forte de copier bêtement les œuvres des saints que de copier bêtement les monuments du passé réputés beaux ; la matière que façonne l'art des saints est une chair qui saigne et qui peine, des passions qui se rebellent ; la pierre, la toile, les imaginations routinières consentent volontiers à recevoir indéfiniment les formes qui ne sont plus à propos ; il n'y a que le sens des convenances artistiques et spirituelles qui souffre ; tant pis pour lui ! Cependant l'Église qui, faisant régner l'Esprit, épanouit l'art, a confirmé par la bouche du Souverain Pontife le vrai sens de cette recommandation canonique « d'observer dans la construction et la réparation des églises les formes reçues de la tradition chrétienne (1) ». S. S. Pie XI demande, en prohibant les excès de l'individualisme barbare : « Que l'on ouvre toutes les portes et qu'on accorde le plus franc accueil à tout ce qui tend à développer, avec une intention de progrès et d'excellence, les bonnes et vénérables traditions qui, pendant tant de

(1) Canon 1164, § 1.

siècles de vie chrétienne, *au milieu d'une telle diversité d'ambiances et de conditions ethniques et sociales, ont donné tant de preuves d'une capacité inextinguible pour inspirer les formes nouvelles et belles,* chaque fois qu'elles furent interrogées, étudiées et cultivées *sous la double lumière du génie et de la foi* (1). »

Ce sens de la tradition comme principe de progrès qui, pratiquement, se manifeste par le souci de réaliser des équivalences de *rapports* plastiques et spirituels, au lieu de recopier matériellement d'anciennes figures, lorsque les ambiances et les conditions ont changé plus qu'elles ne l'ont jamais fait, ne conduit pas du tout à un résultat vague, où le caractère chrétien se dissipe. Il en est ainsi lorsque s'affaiblit « la double lumière du génie et de la foi ». De fait, le grand nombre de fidèles et d'ecclésiastiques qui n'ont pas cette petite participation contemplative et critique du génie artistique qu'est le *goût* sont très déconcertés quand, par chance, ils s'avisent de la variété des formes où s'est exprimé le génie chrétien ; ils le reconnaissent en quelques-unes, au nom desquelles ils rejettent les autres, et à plus forte raison les nouvelles. Inversement, les gens de goût et les artistes, même s'ils ont la foi, mais si leur foi, comme il arrive trop souvent, est coupée de leur « génie » ou de leur goût, font preuve d'un libéralisme étonnant ; ils ne voient pas quelle est la force, quelle est la constance du génie chrétien dans les arts d'autrefois ; ils en accueillent avec une même faveur les trahisons et les signes authentiques ; quand il s'agit d'œuvres nouvelles, le point de vue artistique l'emporte chez eux ; l'art leur paraît toujours assez *religieux*. Mais « sous la double lumière du génie et de la foi », des traditions de l'art chrétien se dégagent auxquelles notre

(1) Discours du 17 octobre 1932.

temps, avec ses matériaux jadis inconnus, ses besoins particuliers et son génie, peut et doit être fidèle, qui peuvent et doivent féconder son art. « Leur capacité inextinguible pour inspirer des formes nouvelles et belles » n'est pas épuisée, car elles sont toujours vivaces, de par le génie et la foi.

Une des plus fécondes leçons du passé chrétien, c'est de donner un sens très vif du degré différent de fixité des arts sacrés par rapport à la règle de foi. Beuron a eu bien tort de forger un *style* plastique chrétien, avec ses poncifs et ses canons, sous prétexte que la liturgie proprement dite est réglée par des rubriques. Les textes et les rites ont eux-mêmes leur histoire, mais c'est vrai qu'ils ont le plus de fixité ; le chant, et peut-être la musique dans la mesure où on l'accueille, viennent aussitôt après, à cause de leur rapport immédiat au texte, de la discipline qu'il faut dans l'office choral et, je crois aussi, de l'emprise plus forte du chant sur l'imagination, ce qui oblige à en mieux modérer les effets. Mais on a chanté la même mélodie grégorienne sous les voûtes romanes et gothiques, entre des pilastres de marbre, et Dom Bellot, en la chantant lui-même, lui compose aujourd'hui un nouveau décor non moins traditionnel d'arcs en béton et d'une polychromie raffinée. Les arts plastiques sont normalement les plus libres des arts sacrés. Ils sont, dans la liturgie, les arts de l'espace : tandis que l'office divin, se déroulant dans le temps, s'intègre intimement à notre durée, ils nous demeurent plus étrangers ; leurs effets sont les moins aptes à la signification du spirituel, enfin ils subissent davantage les conditions variées de leurs matières.

Je ne vois que deux points sur lesquels l'autorité apporte une précision, en semblant toucher à la techni-

que. Le Saint-Père demande qu'on ne fasse pas retourner l'art religieux à la grossièreté d'époques barbares comme le haut Moyen-Age, mais qu'au contraire on ait souci de maintenir, d'élever, le niveau de l'art, grâce à une culture aussi compréhensive que possible, particulièrement grâce à la science du dessin. Par ailleurs des évêques allemands réunis à Fulda en novembre 1932 (1) ont protesté contre les architectes dont les églises paraissent être plutôt des halls de gares, des salles de concert, des marchés. Il me semble qu'on saisit bien là quel est le rôle régulateur de l'Église dans le domaine proprement artistique. Elle veille à ce que l'art sacré puisse remplir son office. Elle en rappelle donc les conditions indispensables.

En architecture, le doigt est mis sur la difficulté cruciale. L'art sacré subit les inconvénients de sa longue carence. Les progrès techniques qui jadis s'accomplissaient au service de l'Église ont, de nos jours, transformé d'abord les constructions industrielles. Lorsque maintenant, avec un retard considérable, on en fait profiter les édifices religieux, ces édifices font l'impression d'usines aux yeux de beaucoup. Effectivement, il arrive — très rarement chez nous, assez souvent, je crois, dans l'architecture allemande, où l'audace est plus grande — que les procédés techniques nouveaux sont employés sans esprit religieux. Il faut alors que le sens chrétien réagisse ; les églises sont des maisons de prière. Mais on doit être en garde contre la gêne que font naître au premier regard ces procédés ; on doit la critiquer elle-même, avant de s'en inspirer pour critiquer. Elle n'est souvent qu'un excès d'étonnement dû à l'association de ces techniques et du matérialisme moderne, — association tout accidentelle,

(1) Evidemment cette déclaration ne concerne que leurs diocèses, mais nous avons profit à la prendre comme une indication.

passagère, déplorable au point de vue chrétien. (En vertu d'une erreur contraire, ici convergente, on attribue à des formes du passé, chez nous à l'arc brisé, en Italie à la coupole, une valeur spécifiquement religieuse.) Il en est de la renaissance moderne des arts chrétiens comme de leur naissance dans le paganisme antique. Nous devons baptiser le garage, l'atelier, le hangar d'avions, comme le IVe siècle a baptisé ces lieux nullement édifiants qu'étaient les basiliques. Il faut que les fidèles et les ecclésiastiques comprennent cette nécessité, qui s'impose du côté de la matière, mais la contre-partie n'est pas moins importante : ces moyens doivent revêtir une *forme* chrétienne, c'est-à-dire être repensés à la lumière de l'esprit chrétien, dans l'atmosphère de notre liturgie et de notre tradition monumentale. Il en résulte nécessairement que les « formes », au sens matériel de *figures*, ont avec celles d'autrefois un air de famille, mais ce n'est point par copie, c'est en vertu de la constance des « formes » chrétiennes, au sens de principes de détermination et d'organisation, schèmes imaginatifs où l'âme chrétienne s'exprime.

Pour sentir cela vivement, le mieux serait d'analyser les œuvres de Dom Bellot, ou encore la tribune des orgues du Raincy. Je reviens à ce chef-d'œuvre, que je crois incontesté, parce qu'il montre d'une façon très saisissante le pouvoir de suggestion religieuse d'une architecture commandée sans la moindre compromission par la technique du béton armé, selon un de ces schèmes auxquels je fais allusion : ici un certain parti de verticalité et de distribution des lumières et des ombres. J'ai sous les yeux, côte à côte, la photographie de cette belle chose et d'une autre merveille, du XIIIe siècle, celle-là, la nef des Jacobins de Toulouse. *Deo gratias !* c'est le même esprit. Je choisis aussi cet exemple, parce que la transposition religieuse est moins réussie dans le reste de l'église. Mais, à

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ce propos, il faut attirer l'attention sur la nécessité de juger toujours une œuvre d'art dans son intégralité, selon l'effet qu'elle produit réellement. Qu'on ne s'en rapporte pas sans beaucoup de précautions à une photo pour critiquer une sculpture destinée à être vue de loin, ou sous un certain jour, ou sous un certain angle, qui la déforme. Qu'une simple photo ne fasse pas déclarer d'un caractère trop sec, trop cru, trop industriel, l'église du Raincy. Une œuvre d'art est un tout, dont les éléments sont solidaires et conçus en fonction les uns des autres. Une atmosphère joyeuse, vivante, recueillie, est créée par la verrière qui fait le tour de l'église et qui passe par toutes les couleurs du prisme, depuis un vert d'eau très froid, près de l'entrée, jusqu'aux bleus les plus profonds dans l'abside, en passant par des jaunes, des orangés, des pourpres glorieux et chauds.

Quant à la peinture, on doit donner au dessin l'importance première, parce que l'art sacré est un art décoratif et un art social. Il faut seulement prendre garde de ne pas interpréter à tort la recommandation : on imagine trop communément que le dessin correct est le dessin exact à la façon de la photographie, ou le dessin des académiques, la propreté inexpressive et froide. En réalité, le dessin doit être le plus vivant des langages ; le beau dessin est merveilleusement libre. Rubens, Rembrandt, Delacroix, sont d'aussi grands dessinateurs que Raphaël et Ingres, et de bien plus grands que Louis David.

***

Depuis les conflits intérieurs à l'art jusqu'aux erreurs dont je viens de parler, toutes les difficultés nous introduisent à la plus grande, où elles se résument et se renforcent : la corruption artistique de la majorité des fidè-

les et du clergé, cas particulier de la rupture qui s'est faite entre le public et l'art vivant (1). Qu'on ne trouve pas excessif ce mot de « corruption » : « artistique » le réduit à des proportions très humbles. Mon Dieu, quand on songe à l'abandon où vous êtes, à la grande misère de ce monde, ce n'est pas là un mal bien considérable, et plusieurs fois la honte m'a pris de tenir si longtemps la plume à propos de si petite chose! Tout de même! il importe à votre gloire que votre maison soit belle, que les âmes où vous habitez soient harmonieuses. A ce point de vue, si secondaire soit-il, je ne crois pas qu'on puisse exagérer l'étendue du mal. Lorsque la religion elle-même n'est pas pour les âmes un système de conventions, il reste que l'art religieux le soit! Il n'est plus une fonction normale de la vie. Il n'est plus *vrai*, comme est vrai un geste, alors que, dans son exercice, il n'est qu'un geste appliqué à une matière. Ne rit-on pas d'un geste qui révèle, au lieu d'un vivant, un automate? Ne souffre-t-on pas d'un geste où se manifeste quelque tare? Dans la plupart des milieux, depuis les illustrations du catéchisme jusqu'à la grimace que fait l'architecture de l'église — *dicta pacis visio,* quelle ironie! — tout pervertit l'imagination du fidèle. Il admet deux arts, qui se répondent de façon lamentable : la bondieuserie courante, dont il convient qu'elle n'est pas « artistique », mais qui lui semble toute naturelle, et la bondieuserie d'une convention plus recherchée, pour laquelle on s'adresse à un « artiste » — membre de l'Institut, si l'on peut en faire les frais, comme en ce moment à Lisieux. On finit par ne plus concevoir le culte autrement que dans cette atmosphère;

(1) Dans un intéressant article de *Beaux-Arts*, 24 février 1933, M. Pierre du Colombier insiste à juste titre sur la situation particulière où sont mis les arts sacrés du fait de ce « divorce de la peinture moderne et du public ».

elle invite à une attitude à ce point mensongère de tout l'être que si, d'aventure, on y introduit une chose bien proportionnée, dont les couleurs soient amies et qui ait du caractère, une chose simple, nette, *vraie*, elle paraît à la plupart des gens prétentieuse et les choque. Va-t-on prétendre qu'il faut alors appliquer la règle : « se conformer à l'usage », « rien d'insolide »? (1)

Sans doute la bondieuserie est, dans les arts, ce qui est le plus contraire à l'esprit de l'Église, et il faut certainement se le rappeler quand on applique les lois de l'Église, car ces lois sont impuissantes à le dire. Comment définirait-on la bondieuserie en termes juridiques? Elle se perçoit. C'est à « la lumière du génie et de la foi » d'en dissiper les miasmes, c'est au *goût*. On dit qu'il croît dans le clergé et parmi les fidèles. J'espère surtout du retour progressif aux spiritualités anciennes, parce qu'elles épanouissent harmonieusement l'homme, et, ce qui revient au même, de l'attitude plus *vraie* devant la vie auquel le tragique des temps engage. Car s'il est exact qu'il y a toujours dans les valeurs de beauté quelque chose de spécifiquement esthétique, pour quoi l'on est plus ou moins doué (on l'est toujours quelque peu), en revanche, les autres valeurs de vie les commandent pour la plus grande part. L'art religieux dépend de la sensibilité chrétienne, et, à son tour, il contribue à la former, ou à la déformer. C'est pour cela que l'art sacré doit être vivant et vrai. S. S. Pie XI aime à insister sur le caractère moral qui est celui de l'art, du fait de son rôle humain : il épanouit toute la vie humaine en splendeur. Lorsqu'il est religieux,

(1) Concile de Trente, Session XXV (Mansi, t. XXXIII, col. 172; Denz., n° 988, coupe trop tôt le texte); canon 1272, § 1. Pie X : « Ne pas troubler ou seulement diminuer la piété et la dévotion des fidèles » (à propos du chant, à l'office, où certainement cette exigence est plus stricte).

il fait rayonner la splendeur de la vie humaine surnaturalisée (1). On doit espérer que les âmes fidèles seront de mieux en mieux sensibles à ce rayonnement, lorsqu'il leur viendra d'œuvres dont les moyens, tels quels, pourraient d'abord les déconcerter.

L'étonnement premier contre lequel je mettais en garde à propos des techniques nouvelles de l'architecture, peut être produit par toutes sortes d'autres œuvres qui n'en sont ni moins religieuses, ni moins belles, et qui ne sont pas « insolites » pour cela ; c'est au contraire leur vérité religieuse et plastique plus vive qui nous arrête tout à coup sur notre pente paresseuse. L'artiste religieux doit *ouvrir* quelque chose en notre sensibilité et, par là, en notre âme profonde. Il est fréquent que ce soit en nous choquant d'abord. Qu'on y songe lorsqu'on est tenté de proscrire une œuvre comme « insolite ». Sévère contre les excès, qu'on ne se représente pas cependant l'art comme un pensum. C'est une tendance de notre pédanterie. « Que sont les serviteurs de Dieu, s'écrie saint François, sinon des espèces de jongleurs, qui ont pour tâche de relever le cœur des hommes et de les pousser à la joie spirituelle ? » Peu de paroles disent mieux ce que l'art doit nous apporter. Mais en même temps il en est peu qui soient aussi éloignés de la manière commune de sen-

(1) Discours du 17 octobre 1932 ; Cingria, *op. cit.*, p. 12 ; surtout allocution aux prêtres qui ont participé à la Semaine d'Art Sacré, *Osservatore Romano* du 15 octobre 1933. — C'est exprimer dans sa plénitude de vérité métaphysique et théologique ce que nous avons plutôt décrit en termes psychologiques, comme une poétisation, nous plaçant dans le dynamisme de la création artistique, et insistant sur l'aspect de *jeu*, de *folie*, parce que c'est celui auquel la discipline extérieure mal comprise risque le plus de porter dommage On peut dire en d'autres termes que la grâce chrétienne surnaturalise au sens propre du mot le « surnaturalisme » poétique tel que l'entendent Delacroix et Baudelaire.

tir aujourd'hui. C'est aussi une sorte de fatalité des corps sociaux de stabiliser parmi eux une moyenne artistique de plus en plus médiocre (1). Enfin que l'on songe aux difficultés où se débattent les arts. On conviendra qu'il faut donc veiller particulièrement à ce que la discipline ne se retourne pas contre ses valeurs vitales. Dans l'Église où tout est pour l'Esprit, les lois remplissent sans doute la tâche de réduire les excès, et c'est leur aspect le plus visible, mais elles sont avant tout au service de la véritable loi du Nouveau Testament, qui est la grâce elle-même. C'est ainsi, nous l'avons vu, que la loi artistique correspond à la loi d'épanouissement de ce libre enfant de Dieu qu'est l'artiste chrétien (2).

Bref on peut dire en toute rigueur que l'objection de l'*insolite* est inadmissible, chaque fois que l'œuvre présente les caractères étudiés au cours de cet article. Et, en effet, l'expérience prouve que la plupart des scandalisés s'y convertissent vite et en profitent. Mais nous convenons volontiers qu'il y a dans ce genre de choses comme dans tous les autres un analogue de la miséricorde : il faut tenir un certain compte de cette corruption même qu'on veut peu à peu guérir en rendant sa beauté à la maison de Dieu. *On ne met pas le vin nouveau dans les vieilles outres.* L'art, qui est comme une prudence, et que l'Esprit de Jésus

(1) Après tout, nos timbres-poste ne sont pas beaucoup plus lamentables que les bondieuseries.

(2) Et, bien entendu, il est inadmissible d'invoquer en faveur de la bondieuserie aucune loi ni aucune décision disciplinaire. C'est pourtant ce que l'on fait. Exemple : un prospectus recommande en ces termes de très vilaines images : « Depuis un certain nombre d'années, des artistes « modernes » nous donnent des... œuvres à ce point dépourvues de tout caractère religieux que le Saint-Siège s'inquiète de ces « excentricités » qui s'introduisent dans l'art chrétien. Il demandait récemment... de réagir contre ces tendances modernes. Aussi nous sommes convaincus que vous accorderez votre bienveillante attention au travail que nous vous présentons. »

anime, saura lui-même s'adapter à cette condition de surcroît, et nous voyons de toutes parts qu'il n'y manque point. Pourvu qu'on n'affaiblisse pas la vigueur du vin nouveau dans les outres neuves, non plus que ce qu'en peuvent supporter les vieilles outres. Et que la loi libère l'Esprit.

Le Saulchoir.

RAYMOND RÉGAMEY, O. P.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Du rythme

Il arrive parfois que l'on confonde le rythme avec la mesure : cela vient sans doute de ce que leurs opérations sont analogues, malgré leur essentielle et formelle différence : différence d'ordre, qui, si on la méconnaît, donne lieu à une définition semblable des deux choses : De là, la confusion pour ceux qui trop nombreux ne connaissent que l'ordre de la raison — leur raison. Et qui a le sens de la nécessité?

Le scandale et la rancune du « philistin » à l'égard des choses qu'il ne comprend pas sont invincibles : Elles « sont pour lui comme des injures personnelles » — et si intolérables même qu'il les supprime... — « Traquons le Juste puisqu'il nous gêne »... — Il veut que l'expérience ait tort et que la vérité se trompe. Et il ne s'épanouit que dans les terrains plats où il fait moins dangereux, plus confortable, et où du moins « il n'y a pas de montagnes pour lui cacher le paysage »...

Mais cessons d'insulter ce malheureux : si son vice originel se perpétue, hélas! dans la race humaine, lui-même cependant n'est pas inaccessible à la grâce.

On pourrait donc — incomplètement — définir de la même manière le rythme et la mesure : la justesse, l'exactitude des proportions, l'harmonie de la diversité dans l'unité, l'équilibre du mouvement dans la stabilité. Mais leur ordre n'est pas le même : la mesure est dans l'ordre de la raison et de l'analyse; le rythme dans celui de l'inspiration et de l'intuition. La mesure est dans l'ordre des moyens et du conditionnel; le rythme dans celui de la fin et de la nécessité. La mesure est comme la condition de la vie; le rythme est la vie même, toujours un et toujours absolu,

parfaitement sûr de lui, toujours nouveau parce que toujours actuel. La mesure a besoin de la règle et du mètre; le rythme est à lui-même sa règle. La mesure est assujettie à la Loi; le rythme a reçu gratuitement « la vérité qui délivre ».

Au premier abord, (pour ceux qui ont des yeux et ne voient point) celui qui mesure peut sembler plus libre parce qu'il *délibère* : au contraire, celui qu'entraîne le rythme, suit, sert, obéit, — mais qui est plus libre que celui qui obéit à la nécessité? Et son obéissance n'est point servile, parce que l'amour est son poids : De ce don de soi, d'ailleurs réciproque, de ces épousailles mystérieuses, naît la beauté des œuvres humaines.

« Parfaitement prudents, mais installés bien au-dessus de la prudence, jugeant de toutes par la Sagesse... au service de laquelle est la Prudence « comme le portier au service du roi », les saints sont libres comme l'Esprit » (J. Maritain, *Art et Scolastique*). — Il semble que l'analogie soit frappante entre la mesure et la prudence qui réfléchit et prend conseil, et entre le rythme et la Sagesse qui voit, goûte, et « se joue dans l'univers ». Et, comme « la véritable éloquence se moque de l'éloquence », ainsi le rythme se moque de la mesure, non qu'il veuille s'en passer, mais parce qu'il la dépasse, parce qu'il sait qu'elle ne peut pas ne pas le suivre, et, l'entrainant, la hausse à son ordre à lui. Ainsi, Dieu, qui ne détruit pas ses œuvres et ne brise pas l'ordre voulu par Lui, fait-il pourtant des miracles. Ainsi s'embrassent ineffablement la Justice et la Miséricorde en Celui qui est l'exemplaire unique de tout rythme et de toute beauté, « rythme de notre rythme », splendeur du Père, Sagesse éternelle, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Qu'on veuille bien cependant ne pas pousser l'analogie trop loin et conclure que seul un saint puisse être un parfait artiste... — S'il est certain que toute beauté participe de la seule éternelle Beauté, il faut, en tout ceci, tenir compte « du divorce impie entre l'Art et la Prudence, suite du péché d'Adam, que l'on constate surtout aux époques où les chrétiens n'ont plus la force de porter l'intégrité de leurs

richesses », et qui a voulu dresser la beauté en face de Dieu comme Lucifer.

Au point de vue particulier de la mesure et du rythme dans l'*interprétation* musicale, il importe de remarquer que le rythme ne peut être indiqué par l'écriture que d'une façon *très approximative*. Ceux-là seuls qui possèdent ce qu'on appelle avec raison le « sens musical » peuvent déchiffrer le rythme véritable et donner à chaque son sa durée exacte. Ce rythme peut n'être pas celui que l'auteur a conçu — et d'ailleurs n'en a-t-il conçu qu'un seul? De même qu'une phrase musicale peut se conformer à des états d'âme différents, de même se conforme-t-elle à divers rythmes — qui cependant ont entre eux une mystérieuse similitude. On peut même dire qu'il est aussi impossible à un rythme qu'à un état d'âme de se reproduire identiquement. Mais chacun de ces rythmes est un, absolu en lui-même, insaisissable au raisonnement, et seul accessible au *sens*, c'est-à-dire à l'intuition, qui est le sens de la vue intellectuel. Il est presque un secret pour celui-là même qui l'a perçu, l'a « inventé » — non créé — mais découvert, vraiment nouveau au monde.

Il est donc bien certain que ceux qui ne possèdent pas ce sens, cette intuition, ne peuvent saisir le rythme des choses. Tout au moins faudrait-il essayer de leur faire comprendre ce que le rythme n'est pas, et qu'il n'est donc pas la même chose que la mesure. Un exemple se rapportant à l'art musical pourrait y aider : Tout le monde admet bien, je suppose, qu'à certains passages d'un morceau on doit ralentir. Il ne faut donc plus, là, aller *en mesure*, puisque, si on y allait, on ne ralentirait pas. Mais comment ralentir? A partir de quelle note? De combien allonger la première, puis la seconde, etc...? Si à cet endroit toutes les notes sont de durée égale, qu'est-ce donc qui nous indique cette différence? Ce n'est pas la mesure puisqu'elle indique le contraire. Ce ne peut donc être que le rythme, — non exprimé par les figures, accessible au seul *sens*.

Mais ce qu'on ne pourra jamais démontrer, c'est que ce rythme soit une nécessité, et qu'il n'y ait, *à la fois*, qu'une manière de ralentir. Sans doute, une autre fois, on pourra ralentir différemment — et aussi bien —; mais dans le moment donné, *il n'y a, à la fois, qu'une manière qui soit la bonne.*

En se plaçant au point de vue de l'œuvre à faire — et non seulement à comprendre (1) —, la question pourra se poser de savoir si un certain travail en vue d'acquérir le rythme est possible et opportun : Cela n'est pas douteux, et même, normalement au moins, ce travail est indispensable : mais c'est un travail de préparation et d'adaptation. On n'acquiert pas le rythme par la répétition d'actes créant une habitude (comme on acquiert par exemple l'habileté manuelle), mais on enlève les obstacles, on prépare les matériaux qu'il devra informer. Non seulement il faut assouplir les membres, les facultés sensorielles, tout le corps, — mais encore tout l'esprit. Il faut à cela un réel détachement, une vraie docilité et humilité intellectuelle. C'est vraiment remarquable de voir comme ce travail, *en son mécanisme*, ressemble au travail de l'âme dans la vie spirituelle. La plus haute activité, très réelle, où il nous fait tendre, consiste à se tenir dans la passivité, et le rôle de la volonté est alors d'attendre, de guetter, de recevoir, et de s'exercer dans un mode qui n'est pas son mode propre. Et tout cela, dans et par l'amour.

Toute cette dépense de soi-même, cet effort de volonté, cet exercice de vertu, purement intellectuel, pour une fin prochaine qui n'est pas la *Fin*, tout cela n'est pas sans danger. Seuls les Saints peuvent se livrer à l'art sans conflit et sans déchirement, parce que, mus par l'Esprit, ils savent réconcilier l'Art avec la Prudence. Les autres longent un précipice, — ce qui n'est pas toujours défendu, car il est

(1) Ceci s'entend de n'importe quelle œuvre d'art. On ne parle généralement pas de « rythme » à propos d'une statue, d'un tableau, d'une cathédrale... Il n'en est pas moins vrai que le rythme existe, tout de même, pour l'architecte comme pour le musicien.

de périlleuses vocations : aux téméraires seulement, ce péril est redoutable. Mais ceux qui d'un cœur droit ont reçu l'appel certain, et qui s'avancent, patients et humbles, sur la route vertigineuse, qu'ils veillent seulement et prient, et considèrent l'Ange qui se tient auprès d'eux, du côté de l'abîme.

M.-C. BUCHET.

Une histoire des Lettres allemandes (1)

Pendant plus de dix ans un syndicat bien organisé d'entrepreneurs en livres a contrôlé et dominé le marché littéraire allemand. Certes il y avait, parmi ces auteurs préférés du grand public, des favoris d'Apollon et de Pallas Athéné, mais il convient d'apprécier à sa juste valeur — qui est nulle — le mérite artistique de MM. Stefan Zweig, Emil Ludwig et Lion Feuchtwanger, qui avant la révolution nationale de 1933 passaient (ou se faisaient passer) pour les représentants les plus authentiques et les plus brillants du génie allemand. Habiles journalistes, ils ont réussi à s'imposer, grâce aux complicités des marchands de la gloire : de quelques éditeurs et de quelques critiques. Les lecteurs français ont donné dans le piège et ils ont accepté sans sourciller un arrêt prononcé par des juges intéressés.

Depuis l'arrivée au pouvoir des nazis, la situation a changé. Les « écrivains maudits » ont cessé de parler au nom de « leur » peuple, ils continuent cependant à être vénérés comme maîtres du Verbe, indignement persécutés et honnis. D'autre part les poètes du Troisième Reich ne pénètrent

(1) OTTO MILLER, *Der Individualismus als Schicksal*. Fribourg (Bade), chez Herder, 1934.

guère en territoire étranger; ils n'essaient pas même d'y pénétrer, imitant ainsi certain renard gascon, d'autres disent normand. Finalement les esprits les plus nobles, les créateurs les plus subtils d'expression allemande se sont tenus à l'écart sous la République de Weimar et ils s'abstiennent de figurer comme protecteurs et comme protégés de la dictature hitlérienne. N'ayant pas de publicité dans leur propre patrie, ils restent inconnus, à plus forte raison, des lecteurs étrangers.

Ç'a été la très estimable qualité d'une histoire des lettres allemandes contemporaines que le regretté abbé *Johannes Mumbauer* avait commencé de faire paraître chez MM. Herder, de Fribourg, ç'a été un acte courageux et supérieurement intelligent que de mettre en relief les déshérités de la fortune, les victimes de Prospéro et de Caliban, les vrais maîtres peu soucieux du suffrage universel et du suffrage des pouvoirs futilement établis. Dans le premier volume de sa *Deutsche Dichtung der Neuesten Zeit* Mumbauer avait négligé les faiseurs couronnés de succès, les recordmen de la course vers le maximum d'éditions, pour analyser profondément l'œuvre des George, Schaukal, Schäfer, Kolbenheyer, Stehr, qui, avec MM. Haecker, Karl Kraus, Borchardt, Carossa, Hesse, Blunck, Emil Strauss et Barlach, incarnent le plus fièrement l'esprit de la langue allemande au moins de nos jours. Si nous faisons abstraction de Stefan George dont le nom a vaguement atteint les lettrés français et dont l'œuvre se trouve aux programmes universitaires, aucun des écrivains allemands de premier plan ne jouit en France de la notoriété si facilement acquise par les Remarques et les Ludwigs. Une traduction du manuel de Mumbauer rendrait des services inestimables aux gens désireux de connaître et de reconnaître la vérité. En attendant, ce nous est un plaisir et un agréable devoir de signaler ce livre révélateur et fin, aux curieux qui savent suffisamment l'allemand et aux éditeurs toujours peu curieux qui ne comprennent aucune langue, sauf celle des chiffres...

Mumbauer est mort avant d'avoir accompli sa tâche. Son

œuvre est confiée aux soins de trois critiques éminents qui la mèneront à bonne fin. Pour le moment, M. Otto Miller a écrit, en guise de complément au premier volume, une magistrale synthèse des courants intellectuels au XIXe et au XXe siècle allemands. Il dessine le cadre des portraits que feu Mumbauer avait esquissés, il dépeint le puissant fleuve des idées à travers lequel et contre lequel les auteurs conduisaient leurs barques. Ce fleuve s'appelle : Individualisme et il se tarit devant nos yeux effarés de ce spectacle. Déjà nous apercevons un autre courant qui submergera notre planète, c'est le collectivisme. Mais M. Miller ne désespère point. S'il a été donné à quelques êtres exceptionnels d'échapper à l'inondation individualiste, d'autres élus résisteront au Fleuve brun, noir ou rouge, car ils se sont confiés à une arche solide, à la barque de saint Pierre, et non pas aux « bateaux » des littérateurs.

Quittant le terrain dangereux des métaphores, nous remercions l'auteur de nous avoir rappelé dans son panorama lucide l'apport général de la littérature allemande depuis l'époque classique, de nous avoir présenté chaque genre : la poésie lyrique, le drame, la prose narrative et la critique. Grâce aux qualités de son style sobre, parfois ironique, parfois pathétique, toujours approprié à son sujet, l'œuvre de M. Miller est non seulement le guide le plus sûr à travers le champ de l'activité littéraire, mais aussi une réussite artistique de haute classe. Nous sommes heureux de constater l'inspiration nettement catholique de cet effort remarquable.

O. Forst de Battaglia,
Professeur à l'Université de Strasbourg.

Contrastes parisiens

On a beaucoup parlé dans la presse, et en des termes fort éloquents, de l'Exposition Hubert Robert, ouverte actuellement à l'Orangerie des Tuileries. Mais on n'a pas assez souligné ce qui, en face de notre époque, ressort avec le plus d'évidence, avec le plus de relief, de l'art de ce peintre : sa modestie. A côté de tant d'autres, c'est là, à mon avis, sa principale qualité. Le père du peintre l'avait destiné au sacerdoce ; le fils, d'une vocation autrement irrésistible, choisit la carrière des arts. J'aime à croire, cependant, qu'une certaine substance, si j'ose dire, de ce qui fut sa destination première tissa la vie entière de l'artiste, substance partout présente comme un fond de toile, mais singulièrement active aussi malgré l'effacement et malgré la sourdine.

Sinon, comment expliquer cette inlassable tranquillité d'âme qui caractérisait si fort Hubert Robert de son vivant? Sinon, comment expliquer cette saine et solide bonne humeur dont il ne se départit jamais, même à travers les grands bouleversements de l'époque où il vécut ni même au cours d'un long emprisonnement qu'il eut à subir et dont l'issue menaçait d'être fatale? Et où trouver les raisons encore de ce complet détachement dont le sûr indice se trouve sur chacune de ses toiles, ce mépris de la rutilance, du clinquant, du panache et de la pose déclamatoire parfois si chers à son temps?

L'art était, en effet, un sacerdoce pour ce peintre. Et c'est ainsi que l'art doit être : la garde d'un dépôt. Or tellement le dépôt est grand et tellement rempli de merveilleux que sa seule approche consterne et qu'il ne saurait en résulter qu'une réelle humilité de la part du gardien. Pas de vrai gardien sans effacement devant la chose gardée, pas de vrai gardien sans obéissance aux lois et aux exigences de ce dont il a le dépôt.

Cet enseignement est des plus graves : Hubert Robert se préoccupe fort peu d'être un créateur. Il est tout à son désir de servir le beau (qu'il a reconnu dans la nature et dans l'œuvre des hommes qu'elle accueille en son sein), de le transcrire simplement, dévotement, avec cet amour discret qui caractérise la vraie noblesse. Et cependant, malgré cette toute patiente soumission, nul ne pourra dire que celui-ci est moins artiste que ceux qui, à cor et à cri, se proclament grands créateurs devant les hommes.

Mais voyez comme la justice des temps se venge, quand à distance il apparaît que le vrai créateur n'est pas celui qu'on pense. Que celui qui ne pensait qu'à servir est bien plus exceptionnel dans son humble expression, bien plus unique et authentique que la plupart de ceux qui se croient tels. Toute la Révolution a passé par la vie de ce peintre, et l'on est stupéfait de ce qu'elle l'ait si peu transformé. Les éléments de l'amour, les seuls précieux, sont indemnes. Or ces éléments de l'amour (architecture et nature) sont toute l'œuvre de cet artiste : l'anecdote dont il habille gaîment chacune de ses toiles ne fait que confirmer son exquise délicatesse et son profond désir de simplicité. Et que n'y a-t-il pas dans cette émouvante indication partout présente, chez Robert : la disproportion qu'il y a entre les personnages et les monuments (la Maison Carrée de Nîmes, par exemple, est comme grossie à la loupe, elle a au moins quatre fois sa grandeur réelle si on compare l'édifice aux personnages).

Et bien autre chose serait à dire encore à l'occasion de cette exposition, si nous avions le temps et l'espace requis. Mais nous sommes ici en pleine fièvre parisienne et il faut nous transporter à l'autre bout de cette magnifique avenue distendue comme une corde toujours vibrante entre l'Obélisque et l'Étoile. Au 44 de l'avenue de Wagram, exposition permanente du groupe « Abstraction-Création ». Nous y trouvons beaucoup de noms amis, parmi lesquels quelques-uns sont célèbres : Arp, Mondrian, Gleizes, Delaunay, Van Doesburg, Prampoloni, Calder,

Freundlich, Glarner, Gorin, Valmier, Béothy, Vantongerloo, Brignoni, Fernandez, Reth, Tihanyi, Seligmann, Okamoto, Bill, Hélion, Garcin et bien d'autres encore.

Mais qu'est-ce au juste qu' « Abstraction-Création »? « Abstraction-Création » est une académie et, partant, un académisme de l'art abstrait ou non-figuratif. J'entends leurs cris, je les vois tous blêmir d'indignation au mot « académisme ». Et cependant rien n'est plus exact (1). La preuve en est que quiconque fait son entrée dans ce groupe se trouve pris comme dans un engrenage fatal, ne s'intéresse plus à autre chose qu'à l'*abstrait*. Ils croient facilement que la vie, le monde entier, la philosophie et la science de l'être se réduisent à leur géométrie, à leurs formules algébriques ou aux artifices de leur esprit d'invention. Ils n'ont plus que morgue et mépris pour tout ce qui ne leur ressemble pas. Et cependant la création est partout, le miracle est constant dans la nature. Si les membres d' « Abstraction-Création » ont tort, c'est surtout d'usurper un titre que les siècles ne confèrent qu'aux grands obéissants, un titre qui se dérobe dès qu'on croit pouvoir le saisir : celui de « créateur ». Le traîner avec soi comme une affiche est certainement une triste erreur pour un artiste, sinon une condamnation.

Ainsi, malgré vingt ans d'efforts constants, de ténacité et de sacrifices, l'art abstrait est aujourd'hui une faillite évidente. Il est nécessaire de le dire sans détours pour en sauver quelques-uns avant la sclérose complète. Dix ans de ma vie j'étais des leurs, intimement lié à leur vie et à leur esthétique ; mais, ayant reconnu la faute initiale, je n'hésite pas à désavouer tout ce que j'ai écrit et publié

(1) Parmi ma correspondance de ce jour je trouve une carte imprimée que m'envoie un peintre de mes connaissances. Elle est intéressante à transcrire ici. — En grosses lettres : *ART ABSTRAIT*; suit en plus petit le texte suivant : *M. F... K... reçoit le samedi après-midi de 2 à 5 heures. — Consultation et critique : 25 fr. — Leçons particulières sur rendez-vous. — Les artistes sont priés d'apporter leurs travaux. — 59, rue Froidevaux.*

durant ces années d'activité. Il faut passer outre en utilisant, s'il y a lieu, les précieux enseignements d'une expérience concluante.

L'art abstrait est né, en 1915, presque simultanément dans les cerveaux de Mondrian et de Hans Arp, pourtant loin l'un de l'autre. Delaunay, d'autre part, peignit ses « fenêtres ouvertes sur la ville », qui sont de la peinture abstraite avant la lettre, dès 1913. Par lui l'art abstrait se rattache au cubisme en une filiation directe. Mais le cubisme n'a pas encore reconnu son enfant, qui, s'il a vécu, le doit aux soins de sa première nourrice : dada.

Les raisons de sa non-réussite dans le domaine social et dans le domaine critique? L'art abstrait travaille avec des universaux rationnels, et l'esprit du peuple (parmi lequel je compte la très grande majorité des intellectuels) ne se nourrit que de ce qui est directement sensible, ce qui parle au cœur par ses analogies avec la vie quotidienne, avec le fait charnel et naturel. L'art abstrait n'est pas un art pour les hommes, mais pour les dieux. Les hommes eux-mêmes jurent là-dedans. Dans l'admirable atelier de Mondrian, que de fois ne me suis-je pas dit que tout cela est parfait mais que l'artiste lui-même y est de trop! Mondrian-homme démolit ses peintures par sa seule présence : un homme c'est si pompier! si peu nouveau!

Toute l'exemplaire endurance de ces artistes, toute leur multiple activité est énergie perdue, simplement parce que l'art abstrait est incapable d'inspirer les masses, incapable d'entraîner des mouvements de foule. Tout cela sera submergé par la grande vague de romantisme qui passe sur l'Europe et qui, bientôt, assaillira la France à son tour. Car ce temps n'est pas un temps de sagesse, mais de jeunesse et d'action.

Les artistes abstraits sont trop loin du cœur des hommes pour que la société leur fasse une place. Ce sont des êtres d'un autre monde, anges étonnants et incompréhensibles, perdus dans leurs fantastiques élucubrations de systèmes.

Hubert Robert, lui, attendrit, il rend meilleur. Or la bonté prévaut sur l'intelligence. Et ainsi de même, Robert, humble serviteur de la pierre ruinée et de la branche, prévaut sur les *abstraits* qui créent en maîtres et s'érigent eux-mêmes sur un piédestal.

Passons outre.

MICHEL SEUPHOR.

Le Roman de la Rose

On a cru jusqu'à présent, — et toutes les littératures l'enseignent, — que le *Roman de la Rose* se composait de deux parties : l'une claire, bien liée, témoignant d'une réelle connaissance du cœur humain ; l'autre obscure, incohérente, pleine d'idées subversives, qui ont valu à leur auteur, Jean de Meung, les qualificatifs de « réformateur religieux », de « communiste », de « Voltaire ».

Le R. P. Gorce, dans son récent ouvrage sur le *Roman de la Rose* (1), ruine complètement cette conception. En véritable historien, il se met à l'école des Mâle, des Gilson, des Pauphilet, et pour juger de l'œuvre, il la replace elle et son auteur (car c'est Jean de Meung qui l'intéresse surtout), dans son milieu.

Jean de Meung est « archidiacre de Beauce » à la cathédrale d'Orléans. De plus, il est maître ès arts et habite rue Saint-Jacques, près de l'Université, alors en plein essor et centre intellectuel de l'Europe. On y agite toutes les idées, — avicennisme, averroïsme, paganisme gréco-romain, — arrivées à la chrétienté après les invasions ara-

(1) *Le Roman de la Rose*, préfacé et commenté par le R. P. Gorce, O. P. Picard, Paris.

bes, par l'Italie et l'Espagne. Abélard, dont l'influence et le savoir sont immenses, initie les étudiants « à des richesses de pensées philosophiques et morales, au doute, à l'esprit critique ». Toute cette époque de vie intellectuelle « intense et troublée », où l'on trouve des athées, des mystiques, des théologiens, des anticléricaux, est mise en relief par le R. P. Gorce, et, avec lui, on ne s'étonne plus que Jean de Meung, mêlé de près à cette atmosphère, « le cerveau en pleine ébulition », se fasse l'écho de toutes les discussions d'alors.

Ses idées hétérodoxes — attaques contre les ordres mendiants, la chasteté, conception de l'amour, — l'auteur prouve par une analyse minutieuse des sources qu'elles sont empruntées à son époque ou à des prédécesseurs. On ne sait pas à quel point elles engagent sa personnalité, car il fait parler des personnages et semble, d'après certaines parties de son œuvre, « n'avoir jamais abandonné l'essentiel du dogme chrétien ». Les termes de « communiste » et d' « anti-chrétien » sont donc erronés. *Le Roman de la Rose* est « un riche syncrétisme », une « Somme », mais à l'usage des gens du monde, comme en témoignent l'emploi du français et la personnification des sentiments chère aux scolastiques faisant œuvre de vulgarisation.

L'art du R. P. Gorce, c'est non seulement de nous avoir montré que l'œuvre de Jean de Meung était une « somme » des connaissances de son temps, mais c'est aussi de nous avoir donné la clef du roman. Ce n'est pas par hasard que Jean de Meung a continué l'intrigue ouvrée par Guillaume de Lorris. — La Rose, — au Moyen-Age, symbole de la joie, de la joie terrestre donnée par la femme, et de la joie céleste, — lui permettait d'exprimer sa philosophie de la vie, sa morale du bonheur. Si l'homme veut cueillir la rose, c'est-à-dire être heureux sur cette terre et dans l'autre monde, il lui suffit de se conformer au commandement de Dame Nature : remplir le devoir d'amour sexuel, marié ou non. Le *Roman de la Rose* est le « roman de la joie », et les « prétendues

digressions théologiques et métaphysiques de Jean de Meung se raccordent à une étude détaillée et profonde des douleurs et des joies de l'amant ; ces discussions servent à éclairer le jeune homme amoureux de la Rose et à le conduire vers la joie terrestre et céleste. Donc, malgré ses préoccupations profanes, ses hérésies, l'œuvre de Jean de Meung reste scolastique, subordonnée à la finalité religieuse comme la Somme du « très orthodoxe saint Thomas ». Seule, l'échelle des valeurs morales diffère : le commandement d'amour charnel passe avant la raison humaine.

Après la lecture de cette préface documentée, allant aux sources, la pleine lumière est faite sur le *Roman de la Rose*, jusqu'ici si discuté et si mal interprété. Avec l'auteur, nous saisissons les liens qui unissent Jean de Meung à la scolastique de son temps, l'idée maîtresse de son ouvrage, et c'est avec un réel plaisir que nous lisons les extraits du *Roman de la Rose* faisant suite à la préface. Le R. P. Gorce conserve à l'œuvre, — tout en la modernisant, — sa cadence légère et vieillotte, son charme et la fraîcheur de ses images concrètes et savoureuses.

Dans sa sphère, par sa compréhension de l'âme du Moyen-Age, il contribue largement à l'histoire, et comme Mâle, Halphen, il réhabilite cette époque discréditée et ignorée jusqu'à nos jours.

R. Parent.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).